

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**

**CYNTHIA MARIA VALENTE**

**ILDEFONSO DE TOLEDO E O CULTO MARIANO COMO LEGITIMAÇÃO DA  
ORTODOXIA NICEÍSTA NA *HISPANIA* DO SÉCULO VII.**

**CURITIBA  
2015**

**CYNTHIA MARIA VALENTE**

**ILDEFONSO DE TOLEDO E O CULTO MARIANO COMO LEGITIMAÇÃO DA  
ORTODOXIA NICEÍSTA NA *HISPANIA* DO SÉCULO VII.**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História, no Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto

**CURITIBA  
2015**

Catálogo na publicação  
Vivian Castro Ockner – CRB 9ª/1697  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Valente, Cynthia Maria

Ildefonso de Toledo e o culto Mariano como legitimação da ortodoxia niceísta na Hispania do Século VII/ Cynthia Maria Valente. – Curitiba, 2015.

104 f.

Orientador: Prof.º Dr.º Renan Frighetto

Dissertação (Mestrado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes

Universidade Federal do Paraná.

1. Século VII – Igreja Católica – Espanha (Hispania).
  2. Culto Mariano – cristianismo niceísta – dogmas.
  3. Toledo, Ildefonso de (1610-1667) - síntese catequética - doutrina e ortodoxia.
- I. Título.

CDD 230.2



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**

**SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,  
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.

**E-mail:** cpghis@ufpr.br **Website:** [www.poshistoria.ufpr.br](http://www.poshistoria.ufpr.br)

### **PARECER DA BANCA EXAMINADORA**

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **CYNTHIA MARIA VALENTE**, intitulada: **Ildefonso de Toledo e o culto mariano como legitimação da ortodoxia niceísta na *Hispania* do século VII**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em História**.

Curitiba, primeiro de julho de dois mil e quinze.

Prof. Dr. Renan Frighetto (orientador)  
Presidente da Banca Examinadora

Profa Dra Maria Cecília Barreto Amorim Pilla (PUC/PR)  
1º Examinador

Profa Dra Adriana Mocalim de Souza Lima (PUC/PR)  
2º Examinador

*Para Luisa.*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer a Deus, que habita em cada um de nós, com quem eu sempre posso contar, dentro do que eu entendo como fé.

Obviamente esse trabalho não seria possível sem uma boa parte de pessoas que tenho a sorte de conviver, então vamos por partes.

Primeiramente agradeço ao meu orientador, o professor Dr. Renan Frighetto, pessoa de grande erudição e sensibilidade, sempre disponível e atencioso, o qual me apresentou Ildefonso de Toledo em uma conversa informal sobre a patrística espanhola. À professora Dra. Fátima e à professora Dra. Marcella, pelas aulas e textos. Às professoras Dras. Maria Cecília e Adriana, por participarem da minha banca de qualificação e contribuírem para o aprimoramento da minha pesquisa.

À Capes pela possibilidade de realizar essa pesquisa.

Agradeço aos meus amigos de uma vida: Paula e minha afilhada Lana, Adélia, Marcelo, Wilson, Claudia e Dani em especial, pelas traduções. Aos meus amigos do NEMED, especialmente à Vanessa, que trouxe um livro essencial do outro lado do oceano.

Agradeço ao meu irmão Francisco por estar sempre presente.

À minha mãe Sonia por ser um exemplo em tudo para mim.

Ao meu pai Airton, *in memoriam*, por ter me apresentado a História.

E à Luisa, minha filha amada, simplesmente por ela existir.

*Si licet tibi eligere cui credas, ergo eligere liceat et quod credas.*

*Ildefonsus*

## RESUMO

O objetivo da presente dissertação em História foi compreender a dinâmica utilizada pela Igreja no reino visigodo de Toledo, durante o século VII, para se firmar enquanto fé oficial após conversão ao catolicismo, no ano 589, pelo monarca Recaredo. Para tanto utilizamos como fonte o tratado mariológico *De virginitate perpétua sanctae Mariae*, escrito por Ildefonso de Toledo, abade do Mosteiro de Agali, o qual se tornou bispo metropolitano no reinado de Recesvinto (653-672). A análise de fontes primárias como o tratado ildefonsiano nos demonstrou importantes formas de pensar por parte da elite clerical do período, o fortalecimento do culto mariano como bandeira ideológica da ortodoxia niceísta e também quem eram os principais “inimigos” da unificação religiosa, no caso a comunidade judaica. A forma como a Igreja articulava o poder em conjunto com a autoridade régia igualmente foi possível graças às análises dos Concílios Visigodos. Com isso pretendemos demonstrar como a Antiguidade Tardia se apresenta como um período histórico de transformações sociais, culturais, políticas e religiosas. Portanto, através do pensamento de Ildefonso de Toledo, podemos nos aproximar, analisar e compreender o nosso recorte temporal, a *Hispania* durante o século VII.

Palavras-chave: Igreja. Ortodoxia. Reino visigodo de Toledo. *Hispania*.



## ABSTRACT

The purpose of this thesis in History was to understand the dynamics used by the Church in the Visigoth kingdom of Toledo, during the seventh century, to steady himself as the official faith after converting to Catholicism in the year 589, by Recaredo monarch. For this we used as main source the Mariological treatise *De virginitate perpetua sanctae Mariae*, written by Ildefonso of Toledo, abbot of Agali monastery, which became metropolitan bishop in the reign of Recesvinto (653-672). The analysis of primary sources such as the ildefonsiano treaty showed us important ways of thinking of the clerical elite of the period, the strengthening of the Marian cult as an ideological flag of the niceist orthodoxy and also who were the main "enemies" of the religious unification, in this case, the Jewish community. The way the Church articulated power in conjunction with the royal authority, it was also possible thanks to the analysis of the Councils Visigoths. With this we intend to demonstrate how the Late Antiquity is presented as a historical period of social, cultural, political and religious transformations. Therefore, through the thinking of Ildefonso of Toledo we can approach, analyze and understand our temporal cut, the *Hispania* during the seventh century.

Keywords: Church. Orthodoxy. Visigoth kingdom of Toledo. *Hispania*.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. CONTEXTUALIZAÇÃO E DEBATE HISTORIOGRÁFICO.....	14
2. ILDEFONSO DE TOLEDO E O CULTO MARIANO.....	38
3. ANÁLISE DO TRATADO <i>DE VIRGINITATE PERPETUA SANCTAE MARIAE</i> .....	75
CONCLUSÃO.....	89
REFERÊNCIAS.....	93
ANEXOS.....	100

## INTRODUÇÃO

Engraçado o ofício do historiador, pois ele muitas vezes inicia a análise de suas fontes buscando uma coisa, mas acaba se encantando por outra. Esse realmente é um universo de surpresas.

E foi exatamente com agradável surpresa que tomei conhecimento de um tratado escrito por Ildefonso de Toledo (607-667) intitulado *De Virginitate Perpetua Sanctae Mariae*, no momento em que aprofundava as minhas leituras sobre a produção patrística do período. Tudo isso em vistas de minha ideia inicial na presente dissertação em História: trabalhar as relações entre a Igreja e o poder régio na *Hispania* do século VII.

O tratado mariano de Ildefonso é uma obra retórica e teológica, que trata sobre o dogma ortodoxo da virgindade perpétua de Maria. Culto mariano no século VIII? Escrito por um clérigo, membro de uma Igreja que ainda estava em processo de construção!? E ainda tinha um milagre!?

Era isso mesmo. Assim, conforme fui adentrando ao Universo mariano de Ildefonso, acabei descobrindo como esta obra teve grande alcance e fama no Ocidente cristão durante a Idade Média<sup>1</sup>. Acabei, dessa forma, reformulando o meu tema, pois queria saber qual era o objetivo de Ildefonso para a escrita dessa obra.

Para tanto, apoiei-me em autores fundamentais para qualquer estudo envolvendo a *Hispania* tardo-antiga. As bases teóricas desse trabalho estão em Renan Frighetto, Manuel Díaz y Díaz, José Orlandis, Manuel Tuñón de Lara, Edward Thompson, María R. Valverde Castro, Rosa Sanz Serrano e Santiago Castellano.

Esses diversos autores me fizeram compreender, não somente a conjuntura histórica do período, mas também os conceitos de Antiguidade Tardia, teologia política e sacralização do poder.

Acompanho Renan Frighetto no seu livro *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*<sup>2</sup>, obra na qual o autor orienta-se com o historiador italiano Giovanni Tabacco e o brasileiro Pedro Paulo Funari. Ambos convergem para uma mesma linha de pensamento onde não há barreiras sociais para a produção de cultura; ela

---

<sup>1</sup> SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginitad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971.

<sup>2</sup> FRIGHETTO, R. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2005, p.23.

está presente em todos os estratos da sociedade, ou seja, “todos os indivíduos são intelectuais”<sup>3</sup>, e como intelectuais são agentes e fabricantes de cultura.

O período conhecido como Antiguidade Tardia situa-se, do ponto de vista temporal, entre a Antiguidade Clássica e a Idade Média, compreendendo o intervalo entre os séculos IV e VIII. Trata-se de uma época de grandes transições, mas também um momento em que diversas tradições mais antigas herdadas da dominação romana e práticas pagãs originárias de povos autóctones convivem no mesmo ambiente, criando um período histórico de características particulares.

A partir dos anos 70 e 80, a historiografia começou a questionar o antigo conceito de crise relacionado ao Império Romano no século III. Desde então, passou-se ao seguinte viés de entendimento histórico: o que se observou entre os séculos IV e VIII foi, especialmente, um período de diversas transformações nas esferas sociais, políticas e culturais; ou seja, não houve necessariamente uma decadência. Nesse debate, o autor Gonzalo Bravo também deixa a sua contribuição, igualmente criticando o antigo modelo de crise relacionado ao Império Romano:

Devido aos desafios de aplicar a tradicional ideia de "crise" para a evolução histórica do Império Romano, foram propostas outras alternativas, como "transformação" ou "transição", que permitem compreender, se não explicar, a evolução da sociedade romana em outros termos. Mas a alternativa historiográfica que certamente teve mais sucesso foi "Antiguidade tardia" ou Spätantike, reformulado na década de 70 do século passado pela escola anglo-saxônica como a Antiguidade tardia a partir da obra historiográfica de P. Brown e sua proposta para compreender o período 250-800 como a criação de uma “nova e vigorosa cultura”.<sup>4</sup>

Palco de diversas manifestações e transformações culturais, o período tardo-antigo caracteriza-se também pela existência de grandes discussões teológicas envolvendo bispos cristãos. Era um período em que a Igreja tentava fortalecer a sua união em torno de uma ortodoxia, tarefa um tanto difícil, porque eram muitas as

<sup>3</sup> FRIGHETTO, R. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2005, p.23.

<sup>4</sup> “Frente a los problemas que plantea la aplicación de la tradicional idea de “crisis” a la evolución histórica del Imperio romano, se han propuesto otras alternativas que, como “transformación” o “transición”, permiten comprender –si no explicar– la evolución de la sociedad romana en otros términos. Pero la alternativa historiográfica que sin duda ha tenido mayor fortuna ha sido la de “Antigüedad tardía” o Spätantike, reformulada en los años 70 del pasado siglo por la escuela anglosajona como Late Antiquity a partir de la obra historiográfica de P. Brown y su propuesta de entender el período 250-800 como configuración de una “nueva y vigorosa cultura”. ” Tradução nossa. BRAVO, G. ¿Crisis del Império Romano? Desmontando um tópico historiográfico. **Vínculos de História**, Ciudad Real, n.2, p. 23, 2013.

interpretações dogmáticas cristãs. Essa falta de unidade eclesiástica provocava a convocação de concílios<sup>5</sup> e sínodos<sup>6</sup> para uma afirmação dos dogmas em debate.

A Igreja visigoda em construção exigia de seus clérigos grande dedicação intelectual e pastoral, tendo em vista que o cristianismo no século VII, considerando a região da *Hispania*, ainda dependia de uma atividade centralizadora intensa,

O bispo devia ser, em primeiro lugar, pastor e guia de seus diocesanos no caminho da salvação. Os deveres pastorais dividiam-se em duas partes: a litúrgica e cultural, envolvendo disciplina e conhecimento sobre a administração da vida sacramental; e a catequética, que orientava à formação espiritual dos fiéis pela pregação<sup>7</sup>.

Em finais do século IV, no mundo ocidental, o cristianismo já fazia parte de um novo modelo de civilização ocidental. De fato, a ideologia de Agostinho de Hipona (354-430) com seu *A Cidade de Deus* começava a se difundir entre autores cristãos, inclusive influenciando a cristianização de alguns reinos.

O projeto de civilização cristã ocidental delineava-se de forma que o soberano e seu respectivo reino professassem a ortodoxia nicena<sup>8</sup>. Nesse pensamento, o reino dos visigodos, no período, encontrava-se fora dessa civilização cristã, já que era um reino ariano. Sua vinculação a esse projeto ocorrerá somente no século VI, no ano de 589, com a conversão do reino pelo monarca Recaredo (560-601).

Mas como veremos a seguir, essa unidade de crença não foi conseguida, de modo integral ou mesmo fácil, somente através de um ato de conversão. Vários foram os pensadores cristãos hispano visigodos, como Isidoro de Sevilha (556-636) e Ildefonso de Toledo (607-667), que trabalharam arduamente para dar uma característica niceísta à nova ideologia em questão.

Ildefonso de Toledo, o autor da principal fonte analisada no presente estudo, promoveu especialmente a difusão do dogma da virgindade perpétua de Maria; e isso em um período no qual a minoria judaica agia no contraponto à unificação da fé

<sup>5</sup> Recebe esse nome uma assembleia de bispos para tratar de assuntos da Igreja.

<sup>6</sup> Os sínodos provinciais são reuniões de bispos, prelados e alguns presbíteros de uma determinada província eclesiástica.

<sup>7</sup> “El obispo debía ser, ante todo, pastor y guía de sus diocesanos en el camino de la salvación. Las tareas pastorales tenían una doble vertiente: la litúrgica y cultural, que implicaba la disciplina referente al conocimiento y administración de la vida sacramentaria, y la catequética, orientada a la formación espiritual de los fieles mediante la predicación”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J.F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.151.

<sup>8</sup> A ortodoxia niceísta refere-se ao estabelecimento do catolicismo como ortodoxia cristã, em 325, no I Concílio de Niceia. Dois pontos fundamentais foram firmados nesse concílio: a consubstancialidade do Cristo, com a sua dupla natureza Deus/Homem; e a condenação do arianismo.

no reino. Sua atuação pastoral não se limitou aos escritos, mas atuou também na unificação dos ritos litúrgicos da Igreja toledana. Aqui, portanto, justifico as minhas primeiras palavras deste trabalho, quando demonstro a minha curiosidade sobre a difusão desse tratado ildefonsiano, o *De virginitate perpetua sanctae Mariae*.

Dessa forma, lembro-me de Georges Duby, no final do capítulo II do seu livro *A História Continua*, no qual ele descreve o seu contato com a fonte, um documento, que seu orientador Charles-Edmond Perrin sugerira. Duby diz assim “De volta à casa, abria a obra que ele me sugerira explorar. Mergulhado nela, só voltaria à tona depois de muito tempo”<sup>9</sup>. Faço também minhas essas palavras.

---

<sup>9</sup> DUBY, G. **A História Continua**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p.20.

## 1. CONTEXTUALIZAÇÃO E DEBATE HISTORIOGRÁFICO

Os primeiros séculos do cristianismo foram momentos de luta para a Igreja firmar seus dogmas e ritos. Devido às diversas interpretações dos evangelhos durante os primeiros séculos, tornaram-se necessárias várias reuniões de religiosos que discutissem os caminhos a serem tomados pelos cristãos. Essas reuniões foram conhecidas como Concílios e Sínodos. O Concílio Apostólico de Jerusalém que ocorreu por volta de 48 d.C. foi a primeira reunião de líderes cristãos demonstrando as primeiras preocupações com relação à uniformidade de ritos. Especialmente, tratou sobre a questão da circuncisão. Os primeiros cristãos, de fato, não tinham ritos muito diferentes do judaísmo; um deles, a circuncisão, era praticado por cristãos também. Durante o Concílio de Jerusalém esse rito, em particular, foi abolido, começando a partir de então uma série de rupturas que o cristianismo terá com relação ao judaísmo.

Em 303, o então Imperador Romano Diocleciano (284-305), promove uma severa perseguição aos cristãos, provocando uma série de assassinatos e de martírios; as causas, já que cristãos gozavam de confiança na administração romana, inclusive trabalhando no Império, foi considerada do seguinte modo pelo historiador Diogo da Silva em artigo referente ao Imperador Diocleciano:

Contudo, ocorre uma mudança profunda nas relações entre o poder imperial e as comunidades cristãs que esteve relacionada às transformações políticas, econômicas, sociais, militares e culturais que ocorreram durante o século III. No panorama global das instabilidades deste século – em especial a fragilidade do poder imperial incapaz de lidar com as pressões dos povos germânicos, com os persas, e com os conflitos internos –, observamos a preocupação dos imperadores em manter uma unidade cultural normativa em torno das divindades tradicionais e do culto imperial<sup>10</sup>.

Em 313, já com o Imperador Constantino (272-337), a liberdade de culto cristão é obtida através do Édito de Milão (313). Este concedeu ao cristianismo um caráter lícito, assim como para outras religiões. Constantino pretendeu de uma vez por todas acabar com o estigma das perseguições de Diocleciano (245-316); para tanto, ele convocou os bispos cristãos para uma reunião em Niceia, cidade

---

<sup>10</sup> SILVA, D. P. da. As Perseguições aos cristãos no Império Romano (Séc. I-IV): Dois Modelos De Apreensão. **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, v.7, p.40, 2011.

localizada perto de Constantinopla, de modo a se estabelecer finalmente os principais dogmas cristãos. Nessa localidade foi definida a crença na natureza sagrada e humana de Cristo. E finalmente, na data de 27 de fevereiro de 380, o Imperador Teodósio I, através do chamado Édito de Tessalônica, estabelece o cristianismo como religião oficial do Império.

E na *Hispania*? Até 589, o reino visigodo professava a fé ariana, com destaque para o arianismo, heresia cristã originária a partir dos pensamentos do Presbítero Ário (256-336). Este nasceu na Líbia, viveu e morreu entre o final do século III e início do século IV; teve a sua formação entre mestres sofistas e viveu em Antioquia e Alexandria. O Bispo Ário, utilizando-se de uma oratória sempre exaltada e de grande liberdade dentro da Igreja de Alexandria, desenvolveu sua teologia através da negação da consubstancialidade, ou seja: Deus seria um ser único, não foi gerado; portanto, sua essência é indivisível, tornando-se assim impossível a origem de Jesus a partir da mesma substância do pai. Com muitos discípulos, sua fé foi assumida tanto por Imperadores, como por altos funcionários da administração do Império, o que garantiu aos arianos liberdade de pregação, e dificultou a vida de niceístas, que defendiam a ideia de consubstancialidade<sup>11</sup>.

Dentre os bispos arianos, um personagem se destaca como precursor da evangelização dos godos: seu nome era Úlfila (311-383), missionário que viveu algum tempo cerca do *limes*<sup>12</sup> romano, e que contava com uma boa relação com as lideranças godas, como Fritigerno (?-380) e Atanarico (?-381), no tempo de Constantino I. Ariano fervoroso, personagem ativo no contexto do século quarto, Úlfila traduziu a Bíblia do grego para um alfabeto gótico, justamente para facilitar a conversão e disseminação das interpretações cristológicas<sup>13</sup> arianas. E muito provavelmente a elite goda foi quem teve acesso a essa Bíblia, já que as camadas sociais mais baixas, em sua grande maioria, não sabiam ler.

Segundo a autora Rosa Sanz Serrano, a conversão dos godos, isso de um modo mais amplo, ocorreu com a entrada destes no Império Romano; segundo ela, os godos adotaram o arianismo como forma de melhor se adaptarem dentro do espaço romano. Nas palavras da autora:

<sup>11</sup> Ideia de consubstancialidade refere-se à dupla natureza do Cristo, Deus/Homem.

<sup>12</sup> O *limes* romano pode ser entendido como os limites geográficos do Império. Geralmente eram bem fortificados; em algumas partes, foram construídas muralhas, mas também haviam locais povoados estrategicamente.

<sup>13</sup> Acerca da natureza de Jesus Cristo, para os arianos: o Cristo era inferior ao pai, ou seja, eles não aceitavam a ideia de consubstancialidade.



A aceitação de suas crenças pelos godos era um fator essencial para a aproximação dos governantes e para a sobrevivência como estrangeiros nas províncias. Por esta razão, eles adotaram primeiro o arianismo da dinastia de Valentiniano e, uma vez que desenvolveram suas próprias monarquias em um império desaparecido e predominantemente católico, não hesitaram em aceitar a fé de Nicéia<sup>14</sup>.

Os visigodos se estabeleceram definitivamente na *Hispania* logo após a *Batalha de Vouillé* (507), perto de Poitiers, onde foram derrotados pelos francos. Depois da derrota, muitos visigodos se refugiaram em Narbona, capital da Septimânia<sup>15</sup>. Desde que começaram a fazer incursões em terras hispânicas, em meados do século IV, os visigodos já eram arianos. Com Leovigildo (569-586), a monarquia visigoda apresentou forte consolidação. Este rei teve um papel fundamental na unificação religiosa que seu filho Recaredo (586-601) conseguiria em 589; até então, a religião do reino era ariana, e os arianos não respondiam a Roma e nem ao Papa. Além disso, com o saque de Roma por Alarico (?-410) em 410, a autoridade papal no Ocidente tinha diminuído tanto que estava praticamente em vias de desaparecer. Conforme destacou Barraclough, “parecia, [...] que desaparecera a ideia do primado de Roma, e a Igreja de Roma assemelhava-se a um anteposto de Império Romano de língua grega, frente ao Ocidente bárbaro”<sup>16</sup>.

A diferença religiosa com os hispano-romanos, os quais em sua maioria eram niceístas, acabou impedindo uma unificação do reino, tão pretendida por Leovigildo no século VI. Havia uma instabilidade nas províncias, e a questão religiosa contribuía ainda mais para essa falta de unidade.

De modo especial, destacamos aqui a guerra civil que assolou o sul da Península. Em 573, Hermenegildo (564-585) e seu irmão Recaredo foram proclamados, pelo pai, consortes régios. O primeiro foi enviado em 579 para as províncias do sul, recém-conquistadas e ainda de forte presença hispano-romana, para que as administrasse. Juntamente com ele, foi também a sua esposa, Ingunda

<sup>14</sup> “La aceptación de sus creencias por parte de los godos era un factor esencial de acercamiento a los gobernantes y para sobrevivir como extranjeros en las provincias. Por esta razón adoptaron primero el arianismo de la dinastía Valentiniana y, una vez desarrolladas sus propias monarquías en un imperio desaparecido y de mayoría católica, no dudaron en aceptar la fe nicena”. Tradução nossa. SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.130.

<sup>15</sup> Região sudoeste da França, atual Languedoc-Rossillon.

<sup>16</sup> BARRACLOUGH, G. **Os Papas na Idade Média**. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

(?-585), neta de sua madrastra Gosvintha (?- cerca de 589), e filha de Brunilda (550-613), esta esposa do rei austrasiano<sup>17</sup>, Sigesberto (535-575).

Ingunda era católica, fato que, primeiramente, desencadeou uma situação muito conflituosa com a sua avó ariana; ao mesmo tempo, favoreceu sua aproximação com o Bispo Leandro de Sevilha, ardoroso católico. A conversão de Hermenegildo ao catolicismo foi, dessa forma, uma questão de tempo.

Várias foram as motivações que provocaram a guerra civil. O filho rebelde teve o apoio da aristocracia hispano-visigoda do sul, que estava sob o jugo de Leovigildo. Esse grupo era majoritariamente católico.

A rivalidade entre católicos e arianos, que perdurou por muito tempo na Península Ibérica, possuía também relação com uma questão de identidade. Os godos enxergavam no catolicismo uma questão identitária; para eles, de fato, essa fé estava ligada diretamente aos hispano-romanos. Conforme destacado por Thompson, “o catolicismo era a religião romana e o arianismo a religião dos godos, e assim deveria seguir sendo”<sup>18</sup>.

Desde a conversão dos godos ao arianismo pelo Bispo Úfila (311-383), essa fé permanecia uma característica relacionada, de forte identidade, a esse povo. A religião, portanto, os diferenciava dos romanos católicos<sup>19</sup>.

Outra questão a ser levada em consideração foi a relação que a rainha Gosvintha, madrastra de Hermenegildo, tinha com sua neta Ingunda, esposa do então príncipe rebelde. A tentativa de conversão forçada e as agressões físicas sofridas pela princesa austrasiana, por mando de sua avó, podem ter contribuído para uma rede de intrigas que alimentaram o antagonismo entre pai e filho.

O historiador Santiago Castellanos, no assunto, ainda levanta a hipótese de uma conexão austrasiana, onde Gosvintha teria tramado para que Hermenegildo se rebelasse contra o pai e garantisse, então, o poder para a linhagem de Atanagildo<sup>20</sup>. Nesse caso, a questão religiosa ficaria em segundo plano, e a questão seria a sucessão do reino. A guerra teria, assim, uma motivação sucessória: a linhagem de Gosvintha não tinha relações com Leovigildo e nem com seus enteados; isso

<sup>17</sup> Região Austrasiana, nordeste da França e algumas partes dos Países Baixos.

<sup>18</sup> “El catolicismo era la religión romana y el arianismo la religión de los godos, y así debería seguir siendo”. Tradução nossa. THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.131.

<sup>19</sup> Ibidem, p.129.

<sup>20</sup> Rei visigodo de 555-568, ano de sua morte e data de nascimento são incertas. Cônjuge de Gosvintha e pai de Brunilda e Gasvintha.

poderia deflagrar certa preocupação por parte do rei, fazendo com que este associasse seus dois filhos ao trono com ele ainda vivo. Diante do casamento de Hermenegildo com a sua neta Ingunda, a sucessão voltava para a linhagem de Atanagildo; nesse caso, Hermenegildo seria utilizado como antagonista de Leovigildo e do irmão Recaredo, para que, no caso de uma rebelião vitoriosa, o seu sangue acabasse voltando a fazer parte da casa sucessória<sup>21</sup>. Nisso tudo, o apoio de Leandro de Sevilha foi fundamental também. A ligação entre o bispo e Ingunda era grande, tanto que ele mesmo batizou e converteu Hermenegildo. Importante destacar que o grande apoio que o príncipe rebelde teve no sul foi exatamente graças à influência de Leandro de Sevilha nas comunidades hispano-romanas.

Leandro era um grande combatente da heresia ariana, sempre pronto a batalhar pela conversão dos infiéis. Tornava-se, portanto, uma figura política antagonista do rei ariano. Castellanos afirma que ele procurou o apoio do Império Bizantino para a causa de Hermenegildo: entre os anos de 579 e 586, o bispo sevilhano viajou para Constantinopla, e sobre tal viagem muito se teria especulado; uma hipótese neste caso é que Leandro viajou em busca de apoio militar de Bizâncio para Hermenegildo, “enfim, tudo parece desaguar em uma missão política que não pode ser outra que a busca de apoios militares na corte imperial”<sup>22</sup>.

Rosa Sanz converge na mesma afirmação que Castellanos, e ainda afirma que Leandro de Sevilha foi enviado a mando de Hermenegildo para Constantinopla em busca realmente de apoio:

Primeiro ele enviou como mensageiro, à corte do imperador Tibério II em Constantinopla, Leandro de Sevilha, que lá começou uma grande amizade como o Papa Gregório Magno. No período que passou na cidade, conseguiu a promessa de ajuda do exército da Marca Hispânica, ainda que o imperador estivesse com outras frentes de luta abertas, contra os eslavos e contra os persas<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> CASTELLANOS, S. **Los Godos y la Cruz**. Recaredo y la Unidad de Spania. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

<sup>22</sup> “En fin todo parece desembocar en una misión política, que no pudo ser otra que la búsqueda de apoyos militares en la corte imperial”. Tradução nossa. Ibidem, p.127.

<sup>23</sup> “Primero envió como mensajero a la corte del emperador Tiberio II en Constantinopla a Leandro de Sevilla, que coincidió allí con el papa Gregorio Magno, con el que iniciaría una buena amistad. De su estancia en la ciudad consiguió la promesa de ayuda del ejército de la Marca Hispánica, aunque el emperador tenía entonces abiertos otros frentes de lucha contra los eslavos y persas”. Tradução nossa. SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.279.

Esse apoio não chegou, pois Leovigildo soube da intenção de Leandro e acabou comprando a neutralidade bizantina com ouro, conforme Rosa Sans: “No entanto, ao final Leovigildo comprou sua neutralidade com trinta mil moedas de ouro que Bizâncio necessitava justamente para sustentar suas guerras no Oriente”<sup>24</sup>.

Hermenegildo foi perdendo paulatinamente o domínio sobre a região, e se rendeu ao seu irmão e antagonista, Recaredo, no ano de 584, em Córdoba. Terminou seus últimos dias em Terragona, onde acabou não aceitando a reconversão ao arianismo; foi decapitado por um godo de nome Sisberto, ao que tudo indica a pedido do irmão Recaredo, no ano de 585.

Interessante levantar aqui o fato de que Isidoro silenciou-se com relação ao apoio do irmão Leandro ao príncipe rebelde. Tal atitude por parte de Isidoro provavelmente foi intencional, pois a situação se inverteu a partir de 587 com a conversão de Recaredo ao catolicismo, e também, pouco tempo depois, em 589, com a conversão do reino à fé niceísta durante o III Concílio de Toledo; este, aliás, que foi presidido por ninguém menos que Leandro de Sevilha!

Isidoro, ao que fica indicado, ocultou a ligação do irmão Leandro com Hermenegildo, não se referindo ao apoio que seu irmão deu ao então príncipe rebelde; não obstante, ainda chamou Hermenegildo de usurpador<sup>25</sup>.

Pois bem, o fato dessa informação ter sido “esquecida” durante o processo de conversão do reino pode, inclusive, demonstrar uma atitude de manipulação da informação por parte do clero, já que a lembrança da guerra e do papel desempenhado por seus protagonistas poderia macular o processo de fortalecimento da imagem do Reino Visigodo sob a coroa de Recaredo. De fato, essas transformações sofridas pela monarquia visigoda nas últimas décadas do século VI tiveram total participação dos membros influentes do clero católico.

Nesse período, destacamos aqui, a Igreja na *Hispania* possuía membros de alta erudição. Excluindo-se as camadas mais altas da sociedade visigoda, leia-se a nobreza e o clero, o restante da população era praticamente de iletrados. Isso fez com que a camada eclesiástica fosse vista como líder natural em suas

---

<sup>24</sup> “Sin embargo, al final Leovigildo compró su neutralidad con treinta mil monedas de oro que Bizancio necesitaba precisamente para sostener sus guerras en Oriente”. Tradução nossa. Ibidem, p.280.

<sup>25</sup> ISIDORO DE SEVILHA. **Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum**. Ed. Bilingüe (Latim-Espanhol) de C. Rodríguez Alonso. León: Centro de Estudios y Investigación “San Isidoro”, 1975, p.255.

comunidades. Posição cada vez mais interessante e que passou a ser amplamente incentivada pela Igreja.

Quando Recaredo transformou o catolicismo em religião oficial, obteve, em troca, o apoio incondicional da Igreja Católica em relação ao fortalecimento da unidade régia. A conversão do reino, porém, não foi nada fácil: logo de início, Recaredo enfrentou algumas conspirações que tinham por objetivo destroná-lo<sup>26</sup>. Enfim, elas foram sufocadas pelo monarca; no entanto, isso não quer dizer que a situação política do reino estava sob controle, e que todos os súditos estavam de acordo com o credo católico. No caso, o poder régio precisava ainda mais intensamente do apoio da Igreja, para ajudar na unidade real e no fortalecimento de sua ortodoxia; para isso, ambos contavam com os Concílios, onde eram normatizadas as leis eclesiásticas, e após a conversão, as régias também.

O I Concílio Toledano realizou-se entre os anos 397 e 400, possuindo como tema principal a condenação da heresia prisciliana<sup>27</sup> e a reafirmação do credo católico niceísta. Tratou-se de um período de muita insegurança por parte da Igreja, pois a confirmação da ortodoxia niceísta como interpretação oficial das Escrituras tinha ocorrido apenas alguns anos antes, em 380, no Concílio de Niceia.

Os clérigos católicos não gozavam de muita autonomia na *Hispania* ariana. De fato, eles eram tolerados: podiam praticar a sua fé e igualmente promover os seus concílios, desde que o rei concordasse. Por isso, no II Concílio de Toledo, celebrado em 527, o clero dava graças ao rei Amalarico, e rogava a Deus para que este rei pudesse garantir tal liberdade aos católicos durante todo o seu reinado<sup>28</sup>. Segundo Thompson, porém, ocorreram sim casos de opressão e perseguição pelo reino; em Toledo, o rei vigiava de perto todas as atividades dos bispos católicos<sup>29</sup>.

O III Concílio Toledano foi convocado no ano de 589, quarenta e quatro anos após o II Concílio, e foi quando o catolicismo tornou-se a religião oficial do reino visigodo, através de Recaredo: este já havia se convertido e sido batizado na fé católica em 587. Assim sendo, a Igreja Católica Visigoda passa de um papel secundário para uma base oficial, amparada pelo poder régio. Desde os primeiros séculos, temos conhecimento de que a heterodoxia e ortodoxia alternavam o seu

---

<sup>26</sup> THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.126.

<sup>27</sup> Heresia difundida por Prisciliano no século IV, um nobre originário do norte da Hispania. Teve muitos seguidores na *Gallaecia*, e seguia os preceitos ascéticos de pobreza.

<sup>28</sup> THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.48.

<sup>29</sup> Ibidem, p.49.

poder político, dependendo da proximidade com o poder administrativo; foi assim em Constantinopla, quando arianos e niceístas alternavam em influência dependendo da fé do Imperador, e da mesma forma também ocorreu na *Hispania*.

As reuniões conciliares serviam para definir leis, bem como estabelecer diretrizes eclesiásticas e régias (essas após a conversão do reino em 589); de fato, os concílios eram considerados tal como um mecanismo de ação em favor da centralidade e da união. A importância clara desses concílios vem, nesse sentido, de seu caráter regulador, tanto da Igreja quanto do poder régio.

Ildefonso participou como abade de dois concílios, o VIII e o IX. O VIII Concílio de Toledo (653) começa com uma declaração de fé de Recesvinto, momento em que ele reafirma a sua crença no dogma trinitário e na ortodoxia niceísta; era o primeiro concílio convocado por esse monarca. Na sequência, temos uma longa explanação dogmática, de reafirmação niceísta, onde percebemos a influência teológica dos bispos do período: Ambrósio de Milão (337-397), Agostinho de Hipona (354-430), Isidoro de Sevilha (556-636) e o Papa Gregório (540-604)<sup>30</sup>.

Percebe-se uma clara preocupação de esclarecimento, fortalecimento e explicação dogmática no VIII Concílio de Toledo. Embora pese toda uma preocupação com a definição dos bens régios e eclesiásticos, os heréticos ainda continuam em debate: e no caso, a comunidade judaica, que nesse ano de 653 parece mesmo ter sobrepujado em preocupação os arianos. Recesvinto (?-672) demonstra toda a sua inquietação da seguinte forma:

Após ter tratado de tudo o que se refere aos seguidores da verdadeira fé, ainda uma santa preocupação pela mesma fé pede mais de vossa assembleia, referindo-me com isso àqueles que estão fora da Igreja, e que são conhecidos por serem indiferentes aos nossos dogmas, e que, embora Cristo queira ganhá-los através de mim, no entanto, ninguém duvida que eles sejam inimigos, pelo menos até que tenhamos conseguido aquilo que tão ardentemente desejo: refiro-me, pois, à vida e aos costumes dos judeus, dos quais só sei que por esta praga está manchada a terra sob o meu comando, e como tendo Deus Todo-Poderoso exterminado todas as heresias deste reino, é conhecido que apenas essa vergonha sacrílega há sobrevivido, a qual será corrigida por esforços de vossa devoção, ou aniquilada pela vergonha da nossa punição<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS.** Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.17-19.

<sup>31</sup> “Habiendo tratado todo aquello que se refiere a los seguidores de la verdadera fe, todavía una santa preocupación por la misma fe pide algo más de vuestra asamblea, refiriéndome con esto a aquellos que se hallan fuera de la Iglesia, y que se sabe son indiferentes para nuestros dogmas, y los que aunque Cristo desee ganar por mi medio, sin embargo, nadie duda que se trata de enemigos, al menos hasta que hayan obtenido lo que tan ardientemente deseo: me refiero, pues, a la vida y

Percebemos, conforme verificado acima, que a questão judaica é o grande adversário da fé ortodoxa nesse período, e motivo de grande preocupação quanto ao objetivo centralizador do reino. O monarca, dentre as suas propostas em discussão no Concílio, chega inclusive a sugerir a condenação da fé judaica<sup>32</sup>, alegando que julga indigno que um príncipe de fé ortodoxa governe a “súditos sacrílegos, e a multidão de fiéis se contamine com a dos infiéis”<sup>33</sup>.

A tolerância dos monarcas católicos acabou se revelando muito menor que nos períodos precedentes à conversão de 589<sup>34</sup>; de fato, buscava-se uma união régia e eclesiástica de forma que o divergente não tivesse mais espaço no reino visigodo de Toledo. Nos concílios, a necessidade de união em torno da centralização tornava-se um ideal a ser seguido, sem grandes exceções; a opinião que prevalecia era a da maioria, e tinha de ser adotada, sob o risco da pena de excomunhão. Nesse sentido, Thompson afirma: “A maioria se imporia sobre a minoria, e todo bispo que não apoiasse e não defendesse as decisões do Concílio seria excomungado”<sup>35</sup>.

Podemos afirmar que o modelo de reino toledano no qual Ildefonso de Toledo viveu, durante o século VII, estabeleceu-se com Leovigildo, Recaredo e Liuva II; ou seja, pai, filho e neto. Segundo Tuñon de Lara, “Os reinados dos dois primeiros, que são os mais importantes, assinalam a plena integração política e cultural dos elementos dirigentes das etnias germânica e hispano romana”<sup>36</sup>.

Leovigildo fixou a capital régia na cidade de Toledo, afastando-se mais ainda do modelo germânico/bárbaro de corte itinerante. Na mesma época, a representação do monarca também começou a mudar, para que o rei tivesse símbolos que o diferenciassse dos demais. Conforme Tuñon de Lara:

---

costumbres de los judíos, de los cuales sólo sé que por esta peste está manchada la tierra de mi mando, pues habiendo el Dios omnipotente exterminado de raíz todas las herejías de este reino, se sabe que sólo ha quedado esta vergüenza sacrílega, la cual se verá corregida por los esfuerzos de vuestra devoción, o aniquilada por la vergüenza de nuestro castigo”. Tradução nossa. Ibidem, p.8.

<sup>32</sup> Ibidem, p.27.

<sup>33</sup> “súbditos sacrílegos, y que la multitud de los fieles se contamine con la de los infieles”. Tradução nossa. Ibidem, p.27.

<sup>34</sup> THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.51.

<sup>35</sup> “La mayoría se imponía sobre la minoría, y todo obispo que no apoyase y defendiese las decisiones del Concilio habría de ser excomulgado”. Tradução nossa. THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.332.

<sup>36</sup> “Los reinados de los dos primeros, que con mucho son los más importantes, señalan la plena integración política y cultural de los elementos dirigentes de etnia germana e hispanorromana”. Tradução nossa. TUNON DE LARA, M. **Historia de España**. Tomo II. Valladolid: Ambito Ediciones, 1999, p.308.

Isidoro de Sevilha diz, como algo para se lembrar, que Leovigildo foi o primeiro soberano visigodo a usar o trono, vestes reais e ornamentos, coisas que seus antecessores não haviam distinguido do resto de seus nobres. Tais vestimentas reais seriam, sem dúvida, calças e manto roxo<sup>37</sup>.

Complementando, Tuñón de Lara afirma que Leovigildo então começou, a partir das suas vitórias militares, isso por volta de 573, a idealizar uma monarquia centralizada e forte; nesse sentido, iniciou uma reorganização no interior do reino; Leovigildo, no caso, tinha um modelo em mente, a Bizâncio de Justiniano; para tanto, Leovigildo tomou uma série de medidas administrativas e políticas:

Para alcançar seus objetivos, Leovigildo dirigiu sua ação interna nas seguintes direções: 1) acentuação essencial das diferenças entre o rei e o resto da população 2) conversão da monarquia em hereditária em sua dinastia; 3) aumento e fortalecimento das alavancas do poder real, e 4) unidade do Estado com a eliminação de diferenças étnicas e religiosas, sendo o vínculo geral de súdito o que deveria manter o contato entre os governadores e o rei<sup>38</sup>.

Esse processo de romanização deu-se não somente na esfera religiosa e régia, mas também na configuração territorial, que manteve a forma do Império romano, onde as províncias romanas acabaram se transformando em províncias eclesiásticas, e na qual a maioria das dioceses eram cidades romanas.

Com a conversão de 589, a Igreja ficará estreitamente ligada ao poder régio, pois os seus Concílios somente ocorrerão quando o rei então convocar. Mesmo muitas vezes necessitando reunir-se, o clero ficará submisso à decisão régia de convocação; e quando concedido a eles o direito de convocar concílios, ainda tinham de exprimir em cada início de sessão o argumento da autorização real.

A prática conciliar será muito importante para a configuração régia, e a ausência dela causou muitas preocupações no clero no momento em que ficou muito tempo sem ser exercida. Defendida como uma “instituição nacional” pelo

---

<sup>37</sup> “Isidoro de Sevilla señala, como algo digno de recuerdo, que Leovigildo fue el primer soberano visigodo en utilizar trono, vestiduras y adornos reales, cosas en las que sus antecesores no se habían distinguido del resto de sus nobles. Tales atuendos reales serían indudablemente las calzas y manto de púrpuras”. Tradução nossa. Ibidem, p.312.

<sup>38</sup> “Para conseguir sus objetivos, Leovigildo dirigirá su acción interior en las siguientes direcciones: 1) acentuación esencial de las diferencias entre el rey y el resto de la población. 2) conversión de la monarquía en hereditaria en su dinastía; 3) aumento y reforzamiento de las palancas del poder real, y 4) unidad del Estado con la eliminación de las diferencias étnicas y religiosas, siendo el vínculo general de súbdito el que deberá mantener el contacto entre los gobernadores y el rey”. Tradução nossa. Ibidem, p.311.



hispanista Thompson, essa prática conciliar não terá simultaneidade em nenhum outro lugar tão antigo:

Os Concílios foram uma instituição nacional. Os bispos cujas dioceses estavam situadas dentro do reino não assistiram nunca aos Concílios da província bizantina (se é que se celebraram) de Galícia antes de 585 ou nos diferentes reinos francos. Tampouco nunca houve bispos estrangeiros nos Concílios visigodos. Estes nem influenciaram nem sofreram a influência de bizantinos ou francos. Após a conversão de 589, a Igreja espanhola se converteu em uma Igreja nacional. Estava muito centralizada e estreitamente associada com a corte e a administração, na qual os bispos desempenharam um papel cada vez mais ativo. Se ocupou de seus próprios assuntos e ignorou o que passava fora de Espanha - e o fez raramente - recebendo sempre uma contestação arrogante e crítica<sup>39</sup>.

Podemos, inclusive, pensá-la também como uma prática identitária, onde o que ali era definido se tornava igualmente válido, como lei, para o resto do reino.

Encabeçados pelo rei e pelo Bispo Metropolitano, os Concílios também eram um espaço de demonstração do poder régio e clerical. Um duelo de forças opostas ou similares? Ambos os casos, mas que visavam à união régia acima de tudo.

A comunidade eclesiástica será detentora de poder e também mantenedora do poder régio. E mesmo que muitas vezes os dois grupos entrassem em choque, eles faziam parte de um único projeto de união. Nesse aspecto, a autora Rosa Sanz Serrano afirma que “sem a Igreja não teria sido possível o desenvolvimento do Estado godo na Península Ibérica”<sup>40</sup>. Uma nova concepção de governo começa a ser pensada, e uma nova identidade também começa a ser construída. E esse papel será desempenhado com maestria pelos clérigos dessa Igreja em ascensão.

Isidoro de Sevilha (556-636), um dos mentores de Ildefonso, escreveu a sua obra *História dos Godos* exatamente com esse propósito. Nela, o bispo procura construir uma memória coletiva que se situa na região da *Hispania*, a saber: um

---

<sup>39</sup> “Los concilios fueron una institución nacional. Los obispos cuyas diócesis estaban situadas dentro del reino no asistieron nunca a los concilios de la provincia bizantina (si es que se celebraron) de Galicia antes de 585 o en los diferentes reinos francos. Tampoco hubo nunca obispos extranjeros en los concilios visigodos. Éstos ni influyeron ni sufrieron la influencia de bizantinos o francos. Después de la conversión de 589, la Iglesia española se convirtió en una Iglesia nacional. Estaba muy centralizada y estrechamente asociada con la corte y la administración, en la que los obispos desempeñaron un papel cada vez más activo. Se ocupó de sus propios asuntos e ignora lo que pasaba fuera de España - y lo hizo raramente - recibió siempre una contestación arrogante y crítica”. Tradução nossa. THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, p.329.

<sup>40</sup> “Sin la Iglesia no hubiera sido posible el desarrollo del Estado godo en la Península Ibérica”. SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.249.

berço em comum para esses povos antes antagonistas e que, agora, convivem dentro de um único reino. Nas palavras do próprio autor:

Tu es, oh Espanha, sagrada e mãe sempre feliz de príncipes e de povos, a mais bela de todas as terras que se estendem do Ocidente até a Índia (...) e a mais ilustre porção de terra, na qual grandemente se goza e esplendidamente floresce a gloriosa fecundidade da nação goda (...) fertilíssima em talentos e líderes de impérios, e assim é opulenta para realizar príncipes, como feliz em parir-los. E por ele, com razão, há tempo que a áurea Roma, cabeça de povos, te desejou e, ainda que o mesmo Poder Romano, primeiro vencedor, te possuiu, no entanto, ao final, a florescente nação goda, depois de inumeráveis vitórias em todo o “orbe”, com empenho te conquistou e te amou e até agora te goza segura entre ínfulas regias e copiosíssimos tesouros em segurança e felicidade de império<sup>41</sup>.

No trecho acima, Isidoro de Sevilha “constrói” um sentido de “nação” goda, indicando a junção desse povo com os romanos que os conquistaram inicialmente.

A partir do século IV, com o desenvolvimento de uma civilização cristã, aqueles que não praticassem a fé do Império se encontravam excluídos de um modelo de civilização que era antagonista ao modelo bárbaro<sup>42</sup>. Sem desvincularmos política de religião, percebemos que a conversão visigoda de 589 visava tornar esse povo também parte da civilização cristã, da qual os visigodos estavam até então excluídos devido à devoção de seus monarcas ao arianismo<sup>43</sup>.

Ademais, percebemos que a conversão religiosa de 589 realizada por Recaredo, em busca de uma unificação régia, já tinha sido igualmente pensada e buscada por seu pai Leovigildo; este último, porém, desejando uma unificação em torno do arianismo dos godos. No caso, Recaredo percebeu que os católicos hispano-romanos eram em maior número que os godos arianos. Assim,

---

<sup>41</sup>“Tú eres, oh España, sagrada y madre siempre feliz de príncipes y de pueblos, la más hermosa de todas las tierras que se extienden desde el Occidente hasta la India (...) y la más ilustre porción de la tierra, en la cual grandemente se goza y espléndidamente florece la gloriosa fecundidad de la nación goda (...) fertilísima en talentos y regidores de imperios, y así eres opulenta para realizar príncipes, como dichosa en parirlos. Y por ello, con razón, hace tempo que la áurea Roma, cabeza de las gentes, te deseó y, aunque el mismo Poder Romano, primero vencedor, te haya poseído, sin embargo, al fin, la floreciente nación de los godos, después de innumerables victorias en todos el orbe, con empeño te conquisto y te amó y hasta ahora te goza segura entre ínfulas regias y copiosísimos tesoros en seguridad y felicidad de imperio”. Tradução nossa. ISIDORO DE SEVILHA. **Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum**. Ed. Bilingüe (Latim-Espanhol) de C. Rodríguez Alonso. León: Centro de Estudios y Investigación "San Isidoro", 1975, p.169-171.

<sup>42</sup> FRIGHETTO, R. **Antiguidade Tardia**. Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa Época de Transformações - Séculos II-VIII. Curitiba: Juruá, 2012, p.32.

<sup>43</sup> Ibidem, p.27.

provavelmente amparado por uma estratégia há muito pensada e estudada, se converte ao catolicismo em 587, a proclamando religião oficial do reino em 589.

Não era somente a população católica hispano romana que o monarca Recaredo desejava ao seu lado; um outro grupo social que professava a fé niceísta e tinha grande influência e liderança também seria necessário como base nessa ideia de construção do reino visigodo. Ou seja, a própria Igreja.

De fato, em uma época na qual o saber se encontrava, por fim, concentrado nas mãos de poucos, os membros eclesiásticos, por sua intelectualidade, estavam quase sempre na situação de líderes da comunidade em que atuavam.

A união entre Igreja Católica e o reino seria necessária, inclusive para a sacralização do poder real, e que justamente daria suporte para a liderança que exerceria o rei em relação a todos os seus súditos.

A questão religiosa na *Hispania* após o III Concílio de Toledo não estava totalmente resolvida, ou seja: em que pese o catolicismo fosse considerado a religião oficial do reino, muitos arianos não aceitaram a decisão, principalmente aqueles que se sentiram preteridos pelo poder régio<sup>44</sup>. Mas essa não era uma situação atípica para o período. O credo niceísta levou muito tempo para se firmar dentro do cristianismo também. E em pleno século VI e VII, verificamos a preocupação da Igreja na direção de seu fortalecimento e união.

Nas regiões rurais, aquelas mais afastadas do centro do poder régio, continuavam as práticas dos ritos pagãos. Se mesmo no centro do reino a conversão oficial, em um primeiro momento, se deu praticamente de forma normativa, os lugares mais afastados necessitavam de ainda mais atenção com relação à conversão católica. A destruição de altares pagãos e a construção de Igrejas católicas, nesses lugares distantes, foi uma das táticas utilizadas por diferentes seguimentos do culto niceno; ademais, inclusive foi normatizada em concílios e também defendida por eremitas, que passavam pelas regiões rurais exercendo as suas atividades evangelizadoras<sup>45</sup>.

Outra medida importante foi tomada com respeito à formação intelectual eclesiástica: o clero achou melhor organizar essa instrução em escolas ou monastérios, para que deste ambiente, portanto, saíssem os homens que iriam evangelizar e liderar a sede religiosa de uma província. Especialmente, devemos

---

<sup>44</sup> Ibidem, p.172.

<sup>45</sup> Idem. **Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2005, p. 40.

ressaltar o Mosteiro de Agali, localizado nas redondezas de Toledo; foi dessa sede monástica que saíram os personagens mais influentes e importantes da Igreja visigoda, tais como Isidoro de Sevilha e Ildefonso de Toledo.

Agali, de fato, tornou-se um importante centro de formação intelectual. Necessitamos ressaltar que o poder eclesiástico depositava muita importância na fundação de mosteiros; assim, segundo a historiadora Karen Stöber, esse processo era consciente e complexo, principalmente naqueles mosteiros de fronteira que, muitas vezes, de tão afastados do centro régio, ficavam por sua própria conta; e por todos eles se tratarem de veículos de colonização e evangelização, a Igreja se preocupava muito em formar clérigos fortes em sua ortodoxia para combaterem o paganismo praticado<sup>46</sup>. Ainda de acordo com Stöber<sup>47</sup>, o próprio mosteiro era um espaço de fronteira, um pedaço do paraíso na terra; por isso, era grande o empenho em formar homens exemplares e perfeitos cristãos.

O poder que começou a emanar dos monacatos pode ser verificado pela presença crescente de abades nos diversos concílios; desde o VII Concílio de Toledo (646)<sup>48</sup>, eles passaram a assinar atas conciliares.

Em relação ao período que abrange esse trabalho, a situação da Igreja hispano visigoda estava muito diferente de antes da conversão do reino, em 589, pelo monarca Recaredo. Mesmo assim, apesar do prestígio e do poder então concedidos pelo epíteto de religião oficial do reino, o culto niceísta ainda teria um longo caminho a percorrer para que tivesse um alcance mais consolidado.

Ildefonso participou como abade de dois concílios, o VIII e o IX, a partir do momento em que foi nomeado Bispo Metropolitano de Toledo pelo monarca Recesvinto; este, aliás, deixou de convocar concílios durante todos os anos que durou o seu bispado. Essa atitude régia foi criticada pelo clero, o qual afirmou que o reino estava decaindo em princípios morais devido à ausência dessas reuniões. Rivera Recio, nesta discussão, reproduz a declaração inicial do XI Concílio de Toledo (675): “[...] por isso, tendo se encontrado debilitado durante igual número de anos o nosso episcopado, porque não nos havia reunido nenhuma decisão conciliar

---

<sup>46</sup> STÖBER, K. **Los Monasterios en la historiografía sobre la frontera medieval en la Península Ibérica**. Palestra proferida no Evento de Extensão Universitária Diálogos Mediterrâneos III: Identidades e Fronteiras - perspectivas historiográficas para o estudo das relações políticas e culturais no medievo ibérico. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2012.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963.

nem congregado nenhuma assembleia da ordem eclesiástica”<sup>49</sup>. A importância clara desses concílios vem justamente de seu caráter regulador, e isso tanto por parte da Igreja quanto do poder régio.

Dessa forma, como percebemos, essa era uma época de transições e modificações; Ildefonso, como homem de seu tempo, tornou-se atuante em um período histórico de busca por uma centralização de poder, tanto na esfera régia quanto na eclesiástica. Falaremos a seguir sobre o período vivido pelo bispo toledano, analisando como se situa historicamente o século VI na *Hispania* visigoda.

O recorte histórico do presente trabalho encontra-se situado no período entendido como Antiguidade Tardia. Em relação ao estudo da cultura no contexto em questão, conforme dito na introdução, vamos nos apoiar principalmente nas definições do historiador Renan Frighetto, em seu livro *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia*<sup>50</sup>. Com relação, especificamente, ao conceito de Antiguidade Tardia, também seguimos o viés histórico de Renan Frighetto; nesse sentido, recorreremos a sua obra intitulada *A Antiguidade Tardia Romana e as Monarquias Romano-Bárbaras numa Época de Transformações séculos II-VIII*<sup>51</sup>. Nela, o autor situa temporalmente a Antiguidade Tardia entre a Antiguidade Clássica e a Idade Média, considerando este momento como de grandes transformações no âmbito político e cultural da Península Ibérica: onde a Igreja Católica e a Monarquia Visigoda lutavam, conjuntamente, para impor a sua cultura e ideologia. Em suma, trata-se uma obra que analisa as transformações que ocorreram nessas monarquias, as difíceis conversões ao catolicismo niceísta, a desestruturação política e a formação dessas monarquias originárias de fusões culturais<sup>52</sup>.

O referido autor igualmente desenvolve discussões acerca do conceito historiográfico de Antiguidade Tardia no artigo *A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico*<sup>53</sup>. Nele, Frighetto considera e avalia os diversos pressupostos teóricos em torno desta definição

---

<sup>49</sup> “Nosotros, pues, habiendo estado debilitado durante igual número de años nuestro episcopado, porque no nos había reunido ninguna decisión conciliar ni congregado ninguna asamblea del orden eclesiástico”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.148.

<sup>50</sup> FRIGHETTO, R. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia**. Curitiba: Juruá, 2005.

<sup>51</sup> Idem. **A Antiguidade Tardia Romana e as Monarquias Romano-Bárbaras numa Época de Transformações séculos II-VIII**. Curitiba: Juruá, 2012.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> FRIGHETTO, R. *A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico*. **Atas da VII Semana de Estudos Medievais**. Por uma longa duração: Perspectivas dos estudos medievais no Brasil. Brasília: Editora Casa das Musas, 2009.

temporal: um momento de reformulação do pensamento neo-platônico; um período também de movimento, onde verificamos uma nova caracterização do ideário do *princeps sacratissime*; e uma época de representações provenientes do mundo clássico greco-romano que influenciaram diretamente a formação das monarquias romano-bárbaras<sup>54</sup>. Frighetto, assim, faz um levantamento das características próprias do período histórico que compreende a Antiguidade Tardia. Utilizaremos esses conceitos e definições ao longo de nosso trabalho.

Sobre a história política do reino visigodo, utilizamos principalmente o trabalho do hispanista inglês Edward A. Thompson, *Los godos em España*. Nesta obra o autor ressalta a importância das atas dos concílios e sínodos, consideradas por ele como fontes essenciais para se compreender a organização, construção e fortalecimento do poder eclesiástico, principalmente nesse período em que o catolicismo niceísta se torna o culto oficial do reino<sup>55</sup>. Thompson reforça a importância que a Igreja deu a essas reuniões conciliares e sinodais, inclusive esforçando-se para que fossem regulares e com participação assídua dos membros eclesiásticos. Porém, muitas eram as razões para a falta dos clérigos: idade avançada, mau tempo, grandes distâncias, rios de difícil transposição, eram estas as justificativas plausíveis para as ausências<sup>56</sup>. Porém, nem sempre houve justificativas, segundo Thompson: “Tudo isso é ainda mais notável quando se considera que os bispos foram convocados não só pelo metropolitano, mas também pelo rei. Eles tentaram pressioná-los a participar, mas essas tentativas tiveram pouco sucesso”<sup>57</sup>.

Em relação a isso, podemos interpretar como uma dificuldade que tanto a Igreja quanto o poder régio tinham quanto à aceitação e concordância dentro dos seus grupos. De fato, era uma Igreja que ainda estava em processo de construção, que enfrentou diversas dificuldades, internas e externas, para construir uma hegemonia dentro do Reino Visigodo de Toledo; e mesmo que os bispos defendessem a monarquia forte, as rusgas entre grupos nobiliárquicos continuavam.

A importância e o poder que detinham os bispos na *Hispania* visigoda foi aumentando a partir da conversão do reino, em 589. Eles eram, em sua maioria,

---

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> “Todo esto es aún más notable si tenemos en cuenta que los obispos eran convocados no sólo por el metropolitano, sino también por el rey. Se intentó presionarles para que asistieran, pero estos intentos tuvieron muy poco éxito”. Tradução nossa. Ibidem, p.337.

originários de vários grupos nobiliárquicos influentes, os quais acabaram reproduzindo, em muito, todos os quadros de poderes regionais.

Ressaltamos aqui, conforme Edward Thompson: se o pretendente a bispo fosse de origem goda, ele teria três vezes mais chances de assumir o cargo<sup>58</sup>. O episcopado, em suma, teria uma maior representação goda. Procurando encontrar uma política que justifique a maioria dos godos nesses cargos, Thompson identifica a proibição, estabelecida pelo IV Concílio de Toledo (633), de nomear bispos aqueles nascidos na heresia; assim, ele afirma que se houve uma ação deliberada em ocupar os cargos episcopais com godos, essa começou após esse Concílio<sup>59</sup>.

Já os godos foram raramente nomeados para as sedes metropolitanas antes de Siseberto. Neste caso, somente o godo Ildefonso de Toledo (657-667) foi nomeado bispo metropolitano.

Percebemos que os cargos episcopais regionais estavam encabeçados por famílias de origem goda, diferentemente do cargo máximo de metropolitano da Igreja, que parece ter sido ocupado em sua maioria por membros de origem hispano-romanos. Não descartemos aqui as influências nobiliárquicas do período.

A autora Rosa Sanz Serrano trabalha também com os princípios ideológicos em torno da formação do monarca toledano. Para ela, com Teudis, o primeiro rei godo, se teve a percepção de que seria na Península Ibérica o ambiente no qual então se fundamentaria a construção de uma monarquia hispano-gala. Portanto, podemos entender, conforme a autora, que o processo de construção de uma identidade régia já começara a se formar mesmo antes da conversão de Recaredo em 587<sup>60</sup>.

A historiadora Rosa Sanz fala inclusive sobre uma monarquia teocrática e uma lei divina, analisando o papel dos Concílios na normatização eclesiástica e régia. A monarquia teria criado uma série de mecanismos administrativos para limitar o poder do bispado; mesmo porque, segundo Rosa Sanz, a relação entre ambos nunca foi muito harmônica, pois eram de origens diferentes: o poder régio, em sua maioria goda; enquanto os eclesiásticos, em grande número hispano-romanos<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Ibidem, p.341.

<sup>59</sup> THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.343.

<sup>60</sup> SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.237.

<sup>61</sup> Ibidem, p.354.

A autora Rosa Sanz Serrano ressalta ainda que os espaços periféricos do reino eram muito distintos da corte e outros locais mais urbanos e romanizados; segundo a autora, os espaços mais marginalizados no reino coincidiam “com as regiões mais selvagens da península, onde se mantinham com mais força a cultura indígena, fortemente apegada às suas tradições, inclusive religiosas”<sup>62</sup>.

O historiador Renan Frighetto esclarece que os ritos pagãos existentes nessas regiões rurais eram de natureza ancestral, nada em comum com o paganismo greco-romano. Nas palavras do autor:

A partir do momento em que o Cristianismo passou a estar vinculado aos desígnios sócio-políticos do ocidente tardo-antigo, as tentativas de conversão e evangelização daquelas populações rurais foram cada vez mais realçadas pelos poderes político-religiosos (...) estes viam a unidade religiosa como condição *sine qua non* para a verdadeira e plena unidade política<sup>63</sup>.

Portanto, podemos pensar que o pacto formado por Recaredo com a Igreja favorecia a ambos. Rosa Sanz, nesse sentido, ainda afirma que, para o rei, “aos seus oponentes católicos o pacto também beneficiava, pois se os bispos encaminhavam o seu povo em direção da fidelidade à monarquia goda, eles recebiam em troca as garantias de domínio ideológico frente aos pagãos, heréticos e judeus”<sup>64</sup>.

Especificamente em relação ao governo de Recaredo e o período de conversão do reino, utilizamos também a obra *Los Godos y La Cruz - Recaredo y La Unidad de Spania*, de outro historiador espanhol, Santiago Castellanos. Na referida obra o autor afirma que a liderança dos bispos da *Hispania* tornou-se um dos processos mais importantes do século V, logicamente junto com o desaparecimento do Império no Ocidente e o assentamento dos povos bárbaros.

Castellanos também nos esclarece a respeito dos acontecimentos e das estratégias régias e eclesiásticas que culminaram na união de ambos em prol de uma ideia comum: a do reino hispano-visigodo, liderado por um rei cristão de fé

<sup>62</sup> “Con las regiones más agrestes de la península, donde se mantenían con más fuerza la cultura indígena, fuertemente apegada a sus tradiciones, incluso religiosas”. Tradução nossa. Ibidem, p.265.

<sup>63</sup> FRIGHETTO, R. **Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2005, p.43.

<sup>64</sup> “A sus oponentes católicos el pacto también les beneficiaba, pues si los obispos encaminaban a su pueblo hacia la fidelidad a la monarquía goda, éstos recibían a cambio las garantías de dominio ideológico frente a paganos, heréticos y judíos”. Tradução nossa. SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.290.



niceísta. De fato, conforme o autor, a consolidação do poder da Igreja tem início com o papel de liderança desempenhado pelos bispos diretamente nas cidades e arredores, isso a partir do século V<sup>65</sup>.

Estes bispos reforçavam a luta dessa instituição para manter-se coesa perante um grande número de heresias, além de problemas internos, como por exemplo: a simonia, a apostasia, as nomeações eclesiásticas que não obedeciam ao modo canônico, e ainda o problema com as Igrejas privadas, que se localizavam dentro de grandes propriedades e, portanto, obedeciam aos seus proprietários. Sobre estas Igrejas, Castellanos afirma que, “efetivamente, estas Igrejas se afastavam da órbita oficial, os proprietários e seus dependentes formavam um clero singular, privado, que exercia os ofícios eclesiásticos por conta própria”<sup>66</sup>.

Além disso, esse problema com as Igrejas privadas não era somente relacionado à centralização do poder eclesiástico, mas preocupava bastante ao clero, porque não se tinha controle sobre a arrecadação das mesmas.

Essa questão também foi levantada e debatida pelo historiador Renan Frighetto. Este ressalta o problema da ausência de reconhecimento eclesiástico dessas fundações, as quais causaram muitos problemas durante o século VII, provocando denúncias e condenações de sua existência e funcionamento; e isso tendo em vista que tais fundações não correspondiam às exigências canônicas<sup>67</sup>.

Com relação à conversão ao catolicismo em 589, Castellano conclui que o pacto formado oficialmente no III Concílio de Toledo entre o poder régio e a Igreja hispano visigoda contribuiu para a formação de um novo modelo identitário das *gens*<sup>68</sup>. No entanto, a base dessa identidade estava naquelas pessoas que compunham os *Gothi* que habitavam o reino.

Na obra *História de España - La España Visigoda (409-711)*, escrita por José Orlandis, o autor ressalta toda a importância dos Padres visigodos na segunda

<sup>65</sup> CASTELLANOS, S. **Los Godos y la Cruz**. Recaredo y la Unidad de Spania. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.182.

<sup>66</sup> “Efectivamente, estas iglesias se apartaban de la órbita oficial, por cuanto los propietarios y sus dependientes formaban un clero singular, privado, que ejercía los oficios eclesiásticos por cuenta propia”. Tradução nossa. Ibidem, p.185.

<sup>67</sup> FRIGHETTO, R. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2005, p.83.

<sup>68</sup> O conceito de *gens* refere-se a um grupo com um antepassado em comum, vinculado à ideia de ancestralidade e tradição. Para uma maior explanação sobre o assunto, ver FRIGHETTO, R. Um exemplo de *gens* na *Hispania* visigoda: Frutuoso de Braga e a sua *origo preclara* (século VII). **Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n.7, p. 28-52, 2014.

metade do século VII. Segundo Orlandis, foram eles que deram continuidade à herança cultural e religiosa de Isidoro de Sevilha<sup>69</sup>.

Sobre a relação do episcopado com o poder régio, o referido autor comenta que nem sempre eles foram de parceria; ele ressalta que durante o reinado de Chindasvinto o Bispo Bráulio de Zaragoza, “a mais destacada personalidade eclesiástica do momento”<sup>70</sup>, estava em forte desacordo com a política repressiva do rei. Justamente por isso, quando o monarca convocou o VII Concílio de Toledo, o Bispo não compareceu à reunião, tampouco enviou representante.

Esse acontecimento demonstra bem os eventuais contrastes nas relações entre o poder régio e o episcopado. Por exemplo, nesse sentido, compara-se o reinado de Chintila (636-639), onde ambos caminharam em harmonia, e o reinado de Chindasvinto (?-653), que foi um rei imperioso, o qual usou de todas as armas para impor sua vontade; sobre este último, conforme demonstrou Orlandis: “Como em outras ocasiões, o episcopado visigodo teve que se dobrar, no VII Concílio de Toledo, à imperiosa vontade do monarca. Existem, contudo, indícios de que Chindasvinto encontrou, agora, consideráveis resistências”<sup>71</sup>.

As relações entre Bráulio e Chindasvinto terão ainda um episódio de queda de braço, quando da morte do metropolitano de Toledo, Eugênio I, em 646. Chindasvinto, observando uma oportunidade de por fim à “dinastia agaliense”<sup>72</sup>, a qual ocupava a cadeira metropolitana de Toledo há muito tempo, indicou para o cargo o arcediago toledano e homem de confiança de Bráulio, Eugênio, que vivia em Zaragoza há anos. Bráulio suplicou ao rei para que Eugênio continuasse ao seu lado, mas nada disso resolveu: o arcediago retornou à Toledo para assumir a cadeira como Eugênio II. José Orlandis, por fim, indica que, dessa forma, impondo a sua vontade perante “as súplicas de Bráulio e a repugnância pessoal de Eugênio, Chindasvinto revela que seu governo era feito à base da opressão pelo poder régio”<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> ORLANDIS, J. **História de España**. La España Visigoda. Madrid: Gredos, 1977.

<sup>70</sup> Ibidem, p.153.

<sup>71</sup> “Como en otras ocasiones, el episcopado visigodo hubo de doblegarse en el concilio VII de Toledo ante la imperiosa voluntad del monarca. Existen, con todo, indicios de que Khindasvinto encontró ahora considerables resistencias”. Tradução nossa. Ibidem, p.153.

<sup>72</sup> Termo que foi utilizado nesse contexto devido aos sucessivos metropolitanos que originavam-se do Mosteiro de Agali.

<sup>73</sup> ORLANDIS, J. **História de España**. La España Visigoda. Madrid: Gredos, 1977, p.154.

O autor Manuel Tuñón de Lara afirma que a relação realza/nobreza laica e fundiária sempre precisou de uma série de acordos e benefícios, e que isso deu origem à fragilidade do poder central<sup>74</sup>. No caso da aristocracia fundiária, Tuñón de Lara esclarece que ela se originou a partir da antiga aristocracia senatorial tardo romana, que nas fontes visigodas são conhecidas como *potentes*, *seniores* ou *maiores loci*. Seu poder baseava-se na posse da terra e na quantidade de trabalhadores nela empregados. De fato, a base econômica da época, que era a produção agrária, era praticamente dominada pela aristocracia<sup>75</sup>.

Para Tuñón de Lara, o grupo social visigodo desse período apresenta-se como uma sociedade proto feudal, devido à sua estruturação sócio/política. As causas dessa formação para o autor são muitas; dentre elas, ele ressalta a prática tardo romana do *patrocinium*, principalmente no que se refere à manutenção de soldados privados, para uso policial ou em causa privada, criando assim uma clientela armada conhecida como *bucelariato*. Segundo o autor, esses soldados privados eram um fator de grande mobilidade e enobrecimento, formando uma hierarquia vassalática, que com o tempo abarcou todos os membros da classe dirigente<sup>76</sup>. A mesma relação de patronato entre o poder régio e seus dignitários ocorreu igualmente dentro da Igreja, configurando os bispos no topo, então favorecidos por uma série de benefícios, dos quais são exemplos a ausência de tributação e uma jurisdição própria<sup>77</sup>.

Segundo Tuñón de Lara, a hierarquia eclesiástica juntamente com a nobreza formaram uma camada social aristocrática e uma elite dominante em vários âmbitos da sociedade visigoda<sup>78</sup>. O concílio VIII de Toledo, que ocorreu em dezembro 653, mostrou ao monarca Recesvinto que os bispos poderiam ser considerados como fortes defensores dos interesses nobiliárquicos<sup>79</sup>.

Com relação ao estabelecimento da capital do reino visigodo na cidade de Toledo, o filólogo Manuel Díaz y Díaz, afirma que:

Toledo adquire a condição de capital do reino e o caráter de residência oficial real apenas na segunda metade do século sétimo, tanto por razões

<sup>74</sup> TUÑÓN DE LARA, M. **Historia de España**. Tomo II. Valladolid: Ambito Ediciones, 1999, p.322.

<sup>75</sup> Ibidem, p.393.

<sup>76</sup> Ibidem, p.394.

<sup>77</sup> Ibidem, p.395.

<sup>78</sup> TUÑÓN DE LARA, M. **Historia de España**. Tomo II. Valladolid: Ambito Ediciones, 1999, p. 395.

<sup>79</sup> **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963.

militares como por razões políticas, entre as quais parece ter desempenhado um papel importante a proximidade com grandes assentamentos visigodos do centro da península<sup>80</sup>.

O autor ainda afirma que a realização, em 580, de um Concílio Ariano nessa cidade, convocado por Leovigildo, teve papel preponderante na fixação de Toledo como sede central do processo de unificação do reino visigodo: “esta residência real passa efetivamente a tomar uma preponderância na vida religiosa do país”<sup>81</sup>.

Confirmando esse processo, após a conquista de Cartagena pelos bizantinos, os bispos católicos que ali viviam reconheceram em 610, no Concílio então convocado por Gudemaro, a cidade de Toledo como capital régia.

Segundo Díaz y Díaz, durante o período de fixação da *urbs regia* em Toledo, acabaram surgindo diversos monastérios em suas cercanias, tornando-se o mais influente deles, do ponto de vista político, o Mosteiro de Agali<sup>82</sup>.

Durante o século VII, o modelo de vida ascética do monacato começou a causar incômodo e a provocar questionamentos dentro da sociedade. E isso por conta das grandes levadas de jovens que se tornavam monges ascetas, causando assim problemas políticos e também econômicos: ou seja, tirando do poder régio homens de armas; e do artesanato e da agricultura, braços para o trabalho.

Sobre as escolas monásticas, Díaz y Díaz afirma:

A influência das escolas monásticas foi muito maior do que se poderia esperar, tanto que durante parte do século VII se produzem figuras proeminentes que, por causa de sua cultura e suas circunstâncias, recobrem com seu prestígio e atividade o panorama geral: Ildefonso de Toledo pode muito bem ser um exemplo ilustrativo<sup>83</sup>.

Com relação ao conceito da teologia política visigoda, a autora María del Rosario Valverde Castro afirma que Isidoro de Sevilha foi o sistematizador do

---

<sup>80</sup> “Toledo adquiere la capitalidad del reino y carácter de residencia real solamente en la segunda mitad del siglo VII, y ello tanto por razones militares como por razones políticas, entre las que parece haber desempeñado primordial papel la cercanía a los grandes asentamientos visigodos del centro de la Península”. Tradução nossa. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **De Isidoro al siglo XI**. Estudios sobre la vida literaria peninsular. Barcelona: 1976, p.89.

<sup>81</sup> Ibidem, p.89.

<sup>82</sup> Ibidem, p.92.

<sup>83</sup> “La influencia, pues, de las escuelas monásticas resulta muy superior a lo que sería de esperar, pero en tanto en cuanto durante parte del siglo VII producen figuras descolantes que, en razón de su cultura y sus circunstancias, recubren con su prestigio y actividad el panorama general: Ildefonso de Toledo puede muy bien ser un ejemplo ilustrativo”. Tradução nossa. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **De Isidoro al siglo XI**. Estudios sobre la vida literaria peninsular. Barcelona: 1976, p.103.

conceito de monarquia<sup>84</sup>. Também para ela, “o ponto de partida do processo de institucionalização da monarquia visigoda em sentido Cristão deve ser situado no ano de 589, no momento em que tem lugar a abjuração do arianismo”<sup>85</sup>.

Dedicando-se à concepção isidoriana de poder, Valverde Castro trabalha o conceito de monarquia aproximando-o de um *officium* (trabalho a serviço do seu povo), e considerando o rei como *minister Dei* (uma espécie de funcionário de Deus). Trata-se, neste caso, de ressaltar a monarquia como um ofício sagrado, como um ministério; e o rei, como um pastor a guiar o seu rebanho. Essa ideia de ofício e designação divina reafirma a ideia da sacralização do poder. Segundo Valverde Castro, “ambas as realidades, o ofício monárquico e a pessoa do rei, ainda que não se confundam, se parecem indissoluvelmente unidas”<sup>86</sup>.

Com essa formalização do sagrado, a Igreja conduz seus fiéis a fazerem o juramento de fidelidade ao rei. Essa fidelidade também se converteu em uma forma de vínculo político de coesão da monarquia visigoda, no sentido que apontou Valverde Castro: “no vínculo político de coesão do Estado [...] que se tentava evitar que se fracionasse ou desestabilizasse a organização sociopolítica existente”<sup>87</sup>.

A ideia do monarca como representante de Deus na terra, auxiliado por seu metropolitano e demais bispos, teve como objetivo a unidade real, e essa não poderia existir sem uma Igreja igualmente homogênea e forte; por isso a grande luta de clérigos como Ildefonso de Toledo em unificar e fortalecer o poder da Igreja.

Com relação à característica do modelo cristão de reino, Valverde Castro igualmente afirma que:

É no mundo romano onde se encontram as bases da cristianização que o juramento experimenta no reino de Toledo. Portanto, ainda que não se possa negar que sobrevivam certos elementos de raiz germânica, a funcionalidade política na Hispania visigoda do século VII se vincula muito

---

<sup>84</sup> CASTRO, M. R. V. **Ideología, Simbolismo y Ejercicio del poder real en la Monarquía Visigoda: Un Proceso de Cambio**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p.180.

<sup>85</sup> “El punto de partida del proceso de institucionalización de la monarquía visigoda en sentido Cristiano hay que situarlo en el año 589, en el momento en que tiene lugar la abjuración del arianismo”. Tradução nossa. Ibidem, p.197.

<sup>86</sup> “Ambas las realidades, el oficio monárquico y la persona del rey, aunque no se confunden, sí aparecen indisolublemente unidas”. Tradução nossa. Ibidem, p.211.

<sup>87</sup> “En el vínculo político cohesionador del estado (...) que se intentaba evitar que se fraccionase o desestabilizase la organización sociopolítica existente”. Tradução nossa. CASTRO, M. R. V. **Ideología, Simbolismo y Ejercicio del poder real en la Monarquía Visigoda: Un Proceso de Cambio**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p.221.

mais com as concepções políticas romanas que com as germânica originárias<sup>88</sup>.

A monarquia visigoda se adaptou às estruturas já vigentes, muitas delas herdadas do período romano, como o direito, a língua e muitos cargos administrativos que se mantiveram após a cristianização do reino, em 589. Mas o período de cristianização não foi em nada pacífico, pois muitos foram aqueles que resistiram às mudanças e à implantação de uma ideologia única que comportasse, no mesmo reino, hispano-romanos e godos. Conforme Serrano:

Além disso, os conflitos com as aristocracias locais foram constantes ao longo dos quase dois séculos que sobreviveu a monarquia e, em determinados momentos, puseram em perigo não só a sua estabilidade, mas também a sua permanência. Esses conflitos se deram entre as várias facções godas, entre estas e os hispânicos, entre os hispânicos, entre os cristãos e outras religiões e ideologias, e entre diferentes grupos sociais<sup>89</sup>.

Portanto, o século VII na *Hispania* de Ildefonso de Toledo se apresenta enquanto um período de busca pela unidade régia e religiosa. Nesse sentido, clérigos e monarcas procuraram trabalhar em conjunto para que essa unidade se fortalecesse. Com as considerações teóricas do presente capítulo em mente, passamos à próxima etapa de nosso estudo: conhecer o autor e sua obra.

---

<sup>88</sup> “Es en el mundo romano donde se encuentran las bases de la cristianización que el juramento experimenta en el reino de Toledo. Por tanto, aunque no pueda negarse que en el perviven ciertos elementos de raigambre germánica, la funcionalidad política en la Hispania visigoda del s.VII se vincula mucho más con las concepciones políticas romanas que con las germánicas originarias”. Tradução nossa. Ibidem, p.222.

<sup>89</sup> “Además, los conflictos con las aristocracias locales fueron constantes a lo largo de los casi dos siglos que sobrevivió la monarquía y, en determinados momentos, pusieron en peligro no solo su estabilidad, sino también su permanencia. Estos conflictos se dieron entre las distintas facciones godas, entre éstas y los hispanos, entre los hispanos, entre los cristianos y otras religiones e ideologías y entre los distintos grupos sociales”. Tradução nossa. SERRANO, R.S. **Historia de Los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo**. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009, p.250.

## 2. ILDEFONSO DE TOLEDO E O CULTO MARIANO

Provavelmente fazia frio naquela noite de 18 de dezembro de 665, na cidade de Toledo, sede do Reino Hispano-Visigodo. Um clérigo, juntamente com outros membros eclesiásticos, se encaminhava para a Igreja para a preparação de uma missa em honra à Virgem Maria. Chegando perto do edifício, o prelado e o seu cortejo percebem uma luz brilhante no interior do templo; atemorizados, os membros da comitiva fogem, deixando sozinho o clérigo, que adentra à Igreja e ajoelha-se diante da luz que iluminava sua cadeira pontifical.

Ao levantar os olhos, ele vê a Santíssima Virgem nela sentada, rodeada de outras virgens que cantam ao seu redor; a Santa o encara e diz o seguinte:

Venha, Servo de Deus: receba por obséquio de minha mão um traje do tesouro do meu Filho; vista somente em minha honra; e já que com olhos da fé sempre permanecestes em meu serviço e meu louvor, e no futuro gozarás em minhas moradas com os outros servos do meu Filho<sup>90</sup>.

Nesse instante, a Virgem oferece a ele uma casula litúrgica. O clérigo em questão era Ildefonso de Toledo, na época já bispo metropolitano da cidade de Toledo, sob o reinado de Recesvinto. Na sua trajetória de vida, marcada por diversos acontecimentos, o milagre foi certamente um dos momentos principais.

A origem de Ildefonso é cercada por algumas dúvidas, relativas à fé professada pelos seus pais. Não sabemos se praticavam o catolicismo, mesmo que timidamente durante o reinado de Witerico (?-610), período do nascimento de Ildefonso (607), ou que tenham se convertido na época de Recaredo; porém, o fato é que Ildefonso foi batizado no culto católico ainda na primeira infância. Provavelmente os pais de Ildefonso eram de origem goda, tinham uma posição social elevada e escolheram para o seu filho um nome de origem germânica.

Em que pese seu pai tivesse realmente na época a intenção de indicar Ildefonso para o serviço militar ou mesmo alguma função administrativa, o jovem insistiu por uma carreira dentro do clero. A Igreja, impulsionada por uma

---

<sup>90</sup> “Acércate de mí, siervo queridísimo de Dios. Recibe de mi mano este regalo, que traje para ti del tesoro de mi Hijo, para que lo uses tan sólo en mi día; y, puesto que con los ojos de la fe siempre permaneciste en mi servicio, en el futuro gozarás en mis moradas con otros siervos de mi Hijo”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.232.

necessidade de aumentar o número de fiéis e garantir a sua crescente influência dentro do Reino Visigodo de Toledo, investe na criação de dois modelos de educação para os jovens homens em idade de iniciar os seus estudos: as escolas episcopais e as escolas monásticas. Nesse sentido, Rivera Recio esclarece que:

Em 527 cria-se a instituição pedagógica de ensino destes jovens, sob o olhar atento de um responsável; Em 633 se amplia, e determina-se a convivência sob o mesmo teto, ao lado da igreja; O responsável é definido como um velho mestre bem experiente, e que será professor das disciplinas eclesiásticas e testemunho de vida dos alunos, sob o olhar atento do bispo. E então, no Cânone 25, se indica qual conteúdo das disciplinas devem ser ensinados: a Sagrada Escritura e os cânones, "para que todo seu trabalho consista na pregação e na doutrina, e seja uma construção de todos, tanto pela ciência da fé como pela legalidade da sua conduta"<sup>91</sup>.

Inicialmente os pais de Ildefonso cogitaram que ele entrasse em uma escola episcopal; esta muitas vezes tornava-se a escolha das famílias, porque diferentemente da vida monástica, o pretendente não precisaria abandonar família e bens para seguir um ideal ascético despojado de tudo. Na escola episcopal, ele poderia inclusive optar por uma saída e não seguir a vida clerical.

Por sua vez, a entrada em uma ordem monástica era diferente: seus membros tinham como premissa o abandono da vida anterior, dedicando-se ao máximo a alcançar a simplicidade material de Jesus.

Desde que o ensino laico passou a ser substituído por um ensino com matizes cristãs, as disciplinas também passaram por transformações. Matérias consideradas pagãs, tais como a oratória, a retórica e a gramática eram aceitas somente se favorecessem a compreensão e os ensinamentos das Escrituras.

Dominguez Del Val, na questão, destaca que "a Escritura não se pode conhecer, segundo Isidoro, sem as ciências profanas"<sup>92</sup>; porém, de acordo com o mesmo Isidoro, os livros pagãos seriam muito perigosos se fossem lidos por monges

---

<sup>91</sup> "En el 527 se crea la institución pedagógica de estos jóvenes bajo la mirada vigilante del prepósito; en el 633 se amplia y determina más el acuerdo, ordenándose la convivencia bajo un mismo techo, junto a la iglesia; y el prepósito se define como un anciano muy probado, que será maestro de las disciplinas eclesiásticas y testigo de la vida de los encomendados, bajo la mirada vigilante del obispo. Y a continuación, en el Canon 25, se indica cuál ha de ser el contenido de las disciplinas que deben enseñarse: la Escritura santa y los cánones, "para que todo su trabajo consista en la predicación y en la doctrina y sea edificación de todos, tanto por la ciencia de la fe como por la legalidad de su conducta". Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.66.

<sup>92</sup> "La Escritura no se puede conocer, según Isidoro, sin las ciencias profanas". Tradução nossa. DOMINGUEZ DEL VAL, U. **Cultura y Teología en la España Visigoda**. Salamanticensis, Salamanca, n.14, p.593, 1970.



ou pessoas sem preparo, assim defendendo o estudo dessas obras somente para aqueles que compreendessem que “o limite da ciência é a Escritura”<sup>93</sup>. Não é que as matérias clássicas tenham sumido completamente, elas passaram a ser utilizadas apenas pelos clérigos, na busca de apoio ao estudo cristão:

E como encontramos nos Padres espanhóis reminiscências dos escritores clássicos, podemos perguntar se os autores pagãos foram estudados nas escolas. Obviamente que sim nas escolas monásticas. Já essa prática não é tão clara no caso das episcopais<sup>94</sup>.

Segundo Dominguez Del Val, Isidoro de Sevilha não se posicionava totalmente contrário ao estudo dos clássicos; o que exatamente preocupava a ele era o uso que fariam dos mesmos<sup>95</sup>. Del Val afirma ainda que Isidoro em sua obra *Etimologias* “faz uso das ciências profanas, esforçando-se no que pode em liberá-las do seu conteúdo estritamente pagão”<sup>96</sup>; o autor ainda afirma que, antes mesmo de Isidoro, Martín de Braga<sup>97</sup> colocou os monges sob sua influência em contato com os livros clássicos:

A formação integral, moral, teológica e clássica é que se dava nesses mosteiros, e pensamos que, ainda que em menor escala, nas escolas episcopais, explica sem dúvida o matiz literário das obras dos grandes bispos visigodos que nesses mosteiros se educaram<sup>98</sup>.

A preocupação com a formação clerical demonstrava que a Igreja estava travando uma luta pelo controle do saber e do ensino, como esclarece Rosa Sanz:

Sendo que o ensino estava nas mãos de reitores pagãos, que trabalharam com livros de literatura clássica, a igreja se esforçou para obter seu

---

<sup>93</sup> “El límite de la ciencia es la Escritura”. Tradução nossa. DOMINGUEZ DEL VAL, U. Cultura y Teología en la España Visigoda. **Salamanticensis**, Salamanca, n.14, p. 593, 1970.

<sup>94</sup> “Y puesto que encontramos en los Padres españoles reminiscencias de los escritores clásicos podemos preguntarnos si en las escuelas se estudiaban los autores paganos. Evidentemente que si en las escuelas monásticas. No es tan claro tratándose de las episcopales”. Tradução nossa. Ibidem, p. 592.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 594.

<sup>96</sup> “Hace uso de las ciencias profanas, esforzándose en lo que puede en liberarlas en su contenido estrictamente pagano”. Tradução nossa. Ibidem, p. 593.

<sup>97</sup> Bispo católico do século VI, pregou principalmente no noroeste da Península Ibérica.

<sup>98</sup> “La formación integral, moral, teológica y clásica que se daba en estos monasterios, y pensamos que, aunque en menor escala, en las escuelas episcopales, explica sin duda el matiz literario de las obras de los grandes obispos visigodos que en estos monasterios se educaron”. Tradução nossa. DOMINGUEZ DEL VAL, U. Cultura y Teología en la España Visigoda. **Salamanticensis**, Salamanca, n.14, p. 594, 1970.

desaparecimento, requisitando as bibliotecas e desencadeando uma luta amarga pelo controle da aprendizagem e do ensino<sup>99</sup>.

No II Concílio de Toledo, do ano 531, o cânone I fala sobre organizar os estudos clericais em uma instituição escolar. No IV Concílio, de 633, o cânone 25 condena a ignorância dos bispos, afirmando que ela conduz na direção de erros que não devem ser cometidos justamente por aqueles que têm como ofício serem pastores de Deus e propagadores da sua palavra<sup>100</sup>. Verificamos:

Cânone XXV. Que os bispos conheçam as sagradas Escrituras e os cânones. A ignorância, mãe de todos os erros, deve ser evitada sobretudo nos bispos de Deus que tomaram sobre si o ofício de ensinar ao povo. A sagrada Escritura provoca que os bispos leiam, quando o apóstolo São Paulo disse a Timóteo: “Ocupa-te com a leitura, com a pregação e com o ensino, e sejam constantes sempre nas tarefas”: e conheçam, portanto, os bispos, a escritura santa e os cânones, para que todo seu trabalho consista na pregação e na doutrina e seja a edificação de todos, tanto pela ciência da fé como pela legalidade de sua conduta<sup>101</sup>.

Portanto, a formação do clero visigodo se organizou através de escolas episcopais e monásticas, as quais foram contribuindo para o fortalecimento da ortodoxia. De fato, a Igreja católica necessitava dessa organização intelectual.

A preocupação com relação à formação intelectual, no entanto, continuou. O VIII Concílio de Toledo, especialmente através do seu cânone VIII, proíbe a ordenação de clérigos com pouca ou nenhuma instrução:

Cânone VIII. Na oitava discussão descobrimos que alguns gestores dos Ofícios Divinos eram de tal ignorância bruta que se havia provado que não estavam adequadamente treinados naquelas ordens que diariamente tinham de praticar. Portanto, fica estabelecido e decretado, a partir de então, que ninguém receba o grau de qualquer dignidade eclesiástica sem que saiba perfeitamente o saltério, e para além das habituais cânticos,

<sup>99</sup> “Al estar esta enseñanza en manos de rétores paganos que trabajaban con libros de literatura clásica. La Iglesia luchó por conseguir su desaparición, requisando las bibliotecas y desatando una lucha enconada por el control del saber y de su enseñanza”. Tradução nossa. SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.502.

<sup>100</sup> Ibidem, p.502.

<sup>101</sup> “Cânone XXV. Que los obispos conozcan las sagradas Escrituras y los cánones. La ignorancia, madre de todos los errores, debe evitarse sobre todo en los obispos de Dios que tomaron sobre sí el oficio de enseñar a los pueblos. La sagrada Escritura amonesta a los obispos para que lean, cuando el apóstol san Pablo dice a Timóteo: “Ocupate en la lectura, en la exhortación y en la enseñanza, y sé constante siempre en las tareas”: y conozcan, por lo tanto, los obispos, la escritura santa y los cánones, para que todo su trabajo consista en la predicación y en la doctrina y sea la edificación de todos, tanto por la ciencia de la fe como por la legalidad de su conducta”. Tradução nossa. **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.18.

hinos, e sobre como administrar o batismo; e aqueles que já gozam da dignidade das honras e que ainda sofrem com a cegueira de tal ignorância, ou espontaneamente aprendam o que é necessário, ou sejam obrigados pelos prelados, mesmo contra a sua vontade, a seguir algumas lições<sup>102</sup>.

Dessa forma, aos poucos, pedagogos foram substituídos por sacerdotes, que controlaram o acesso de seus pupilos aos autores clássicos; conseqüentemente, fizeram com que, em sua maioria, os alunos utilizassem os trabalhos patrísticos. O ensino religioso e cristão foi substituindo, portanto, o ensino clássico.

Com o ensino sendo controlado pela Igreja, cabia a esta a decisão do que seria ou não necessário aprender. Assim, para que possamos compreender essa nova orientação – a regulação das matérias consideradas pagãs, bem como a ênfase em disciplinas relacionadas a um estudo religioso – propomos identificar e analisar o que estava, de mais importante, se transformando naquele contexto.

De fato, estava em curso na época uma modificação em torno da *paideia* clássica, impulsionada pela nova religião. Esta, podemos afirmar, aos poucos injetava uma transformação cultural na sociedade hispano visigoda: um conjunto de práticas pedagógicas, políticas, religiosas e filosóficas que, enfim, permeava e aperfeiçoava a retórica do discurso proferido por aqueles que estavam buscando impor o seu poder<sup>103</sup>. A *paideia*, que estava tomando lugar, precisaria ser aprendida desde a tenra infância. Por esse motivo, o antigo modelo romano de escolas públicas e privadas acabou sendo substituído por um modelo cristão de ensino.

Rosa Sanz Serrano contribui para esse debate, discorrendo sobre as transformações ocorridas na *paideia* clássica:

A velha *paideia* foi transformada; a oratória foi desenvolvida nos púlpitos, a filosofia se converteu em teologia, a história em crônicas com um marcado aspecto providencialista, o latim do clássico decaiu em direção ao Latim vulgar (escrito em itálico, frases curtas, sintaxe mais simples), por não haver

---

<sup>102</sup> “Cánone VIII. En la octava discusión encontramos que algunos encargados de los oficios divinos, eran de una ignorancia tan crasa, que se les había probado no estar convenientemente instruidos en aquellas órdenes que diariamente tenían que practicar. Por lo tanto, se establece y decreta con solicitud que ninguno en adelante reciba el grado de cualquier dignidad eclesiástica sin que sepa perfectamente todo el salterio, y además los cánticos usuales, los himnos y la forma de administrar el bautismo; y aquellos que ya disfrutaban de la dignidad de los honores, y sin embargo padecen con la ceguera de una tal ignorancia, o espontáneamente se pongan a aprender lo necesario o Sean obligados por los prelados, aun contra su voluntad, a seguir unas lecciones”. Tradução nossa. Ibidem, p.24.

<sup>103</sup> PAPA, H. A. **A contenda entre Basílio de Cesarea e Eunômio de Cízico (século IV D.C.)**. Uma análise político-religiosa. São Paulo: Annablume, 2013.

exigência de um estilo polido que requeresse o estudo de autores pagãos como Virgílio<sup>104</sup>.

Uma disciplina que teve bastante importância na formação dos clérigos visigodos foi o ensino da música. Isidoro também defende o seu ensino, principalmente em relação às práticas litúrgicas; para ele, o som ajudava na retenção da teoria na memória. Tanto que no IV Concílio de Toledo de 633, presidido por ele, o segundo cânone expressa: “Que em toda a *Hispania* e Galia Narbonense, seja mantido por nós uma mesma ordem de oração e canto, e um único modelo de rito para as missas e ofícios, matutinos e vespertinos”<sup>105</sup>.

Máriu Bernardó afirma que existe uma escassez de registros no que se refere à altura e ao tom nas notas musicais dentro da Igreja visigoda<sup>106</sup>. A preocupação com a entonação dos hinos parece não existir em um primeiro momento. Ele afirma que essa questão começa a existir mais tarde, quando já se tem desenhos e signos que representam a altura dos hinos.

Devemos considerar que os discursos passaram a ser destinados a outros ouvidos, ou seja, não eram mais os intelectuais romanos, interessados em discutir filosofia; o foco do discurso era, segundo Rosa Sanz, as camadas de iletrados, classes baixas e a aristocracia; enfim, todos acabaram recendo um discurso com forte carga teológica e moral, e que visava uma nova formação de sociedade:

O discurso literário não visava mais aos retóricos e intelectuais do universo intelectual romanos, mas sim a setores de população analfabeta (classes baixas e aristocráticas) com uma forte carga teológica e moral de informação tendenciosa<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> “La antigua paidea quedo transformada; la oratoria se desarrolló en los púlpitos, la filosofía se convirtió en teología, la historia en cronicones con un marcado cariz providencialista, el latín de los clásicos decayó hacia el latín vulgar (escrito en cursiva, de frases más breves, de sintaxis más simples), al no haber exigencia de un estilo pulido que requería el estudio de autores paganos como Virgilio. Tradução nossa. SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.503.

<sup>105</sup> “Que toda Hispania y Galia Narbonense se mantiene para nosotros el mismo orden de la oración y el canto, y un modelo único rito para las misas y la artesanía, por la mañana y por la noche”. Tradução nossa. **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.188.

<sup>106</sup> BERNARDÓ, M. **Soni Pereunt: la resistencia a la romanización litúrgica y musical en la Península Ibérica**. Palestra proferida no Evento de Extensão Universitária Diálogos Mediterrâneos III: Identidades e Fronteiras - perspectivas historiográficas para o estudo das relações políticas e culturais no medievo ibérico. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2012.

<sup>107</sup> “El discurso literario ya no estaba dirigido a los rétores e intelectuales del universo romano, sino a sectores de población iletrados (clases bajas y aristocracia) con una fuerte carga teológica y moral de información sesgada”. Tradução nossa. SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.503.

A construção de uma nova identidade remetia a essa modificação educacional, esta que faria parte de um novo modelo de reino, uma monarquia cristã, liderada por um rei e unida por somente uma fé.

Outro mecanismo que colaborou na transformação da antiga *paideia* foi a instituição monástica. Sua origem remete às perseguições perpetradas pelas autoridades romanas aos cristãos egípcios, no século III. Esses crentes se refugiaram no deserto, de modo que continuassem seguindo a fé sem correrem o risco de morte ou mesmo da pressão de cometerem apostasia. Passando as perseguições, muitos continuaram vivendo no deserto, seguindo dessa forma o modelo de vida de Jesus Cristo: despojados de vaidade e vivendo de forma simples.

Muitos desses cristãos passaram a ter seguidores, os quais imitavam o seu modo de vida, surgindo assim os primeiros agrupamentos de vida em comum e ascética, os quais dariam início às instituições conhecidas como Mosteiros ou Monastérios. O modelo monástico acabou ganhando notoriedade pela fama de santidade dos seus homens; e conforme o cristianismo avançava, ainda mais mosteiros eram formados, impulsionando assim a disseminação do cristianismo.

Os monastérios da *Hispania* visigoda receberam a influência de exemplos vindos do Egito, Cartago, Palestina, Roma e Lerins<sup>108</sup>. Tendo em vista essa existência de múltiplas regras e normas, Isidoro de Sevilha resolveu adaptá-las à realidade peninsular escrevendo a chamada *Regula monachorum*<sup>109</sup>. A Regra de Isidoro estabelece uma organização monacal, esta que compreende desde a hierarquia até o modelo ascético de amor, caridade e obediência.

Esse ascetismo praticado nos monastérios consistia primeiramente no abandono da vida material e da família; como nos esclarece Rivera Recio<sup>110</sup>, os homens viveriam em regime de entrega total a Deus. O estudo das Escrituras, as práticas do jejum e da castidade compunham a base do que era realizado nos monastérios. Trabalhando com este assunto, afirma Renan Frighetto: “Para Jerónimo, este ‘santo’ que levava uma vida solitária e afastada do convívio

---

<sup>108</sup> Abadia de Lerins, monastério cisterciense localizado no sul da França, fundado no século V.

<sup>109</sup> RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.72.

<sup>110</sup> Ibidem, p.64.

mundano, devia ter por nome *monachus*, aquele que buscava realizar sua *askésis*, sendo esta entendida como ‘exercício espiritual e vida contemplativa’<sup>111</sup>.

No século IV, o papel da Igreja cristã urbana começava a dar lugar a um modelo radicalmente novo da natureza humana: os homens do deserto, ou monges ascetas, figuras que procuravam viver de um modo que se assemelhasse à vida de Cristo.

As instituições monacais funcionavam como símbolos de uma superioridade cristã, um “local santo”; ao mesmo tempo, serviram de veículos colonizadores em zonas recém-conquistadas, segundo a historiadora alemã Karen Stöber<sup>112</sup>. Essas instituições eclesiásticas, quando eram fundadas, não seguiam um processo meramente casual: tratava-se de uma iniciativa muito consciente e complexa, esta que envolvia a propagação cristã e ortodoxa em territórios muitas vezes resistentes à conversão católica; ou seja, lugares que ainda continuavam as práticas religiosas pagãs. Segundo Renan Frighetto, também havia troca entre o mosteiro e o núcleo urbano; e trocas não somente comerciais, mas culturais, políticas e sociais<sup>113</sup>.

De toda forma, considera-se um movimento visando à disseminação da nova ideologia em crescimento, um local de pregação, e também de produção e reprodução de manuscritos destinados à difusão do cristianismo niceísta.

Os mosteiros, por se tratarem de um importante veículo de propagação cultural e ideológica, e igualmente de colonização, despertavam grande apreço e interesse nos monarcas, já que promoviam a conversão e, por consequência, a união da população rural em torno de um credo só. Essas edificações situavam-se geralmente na zona rural, lugares distantes da corte e das decisões políticas. Portanto, era de interesse do poder régio que uma instituição eclesiástica aliada ao seu poder conquistasse esses espaços. Recaredo, por exemplo, foi fundador e mecenas de mosteiros, assim como de Igrejas também.

---

<sup>111</sup> “Para Jerónimo, este ‘santo’ que llevaba una vida solitaria y apartada del convivio mundano, debía tener por nombre *monachus*, aquél que buscaba realizar su *askésis* siendo esta entendida como ejercicio espiritual’ y ‘vida contemplativa’”. Tradução nossa. FRIGHETTO, R. **La comunidad monástica como sinónimo de santidad y civilidad. Los cenobitas y la regla monástica de Isidoro de Sevilla (siglo VII)**. V Jornadas Nacionales de Historia Social, Córdoba, 2015.

<sup>112</sup> STÖBER, K. **Los Monasterios en la historiografía sobre la frontera medieval en la Península Ibérica**. Palestra proferida no Evento de Extensão Universitária Diálogos Mediterrâneos III: Identidades e Fronteiras - perspectivas historiográficas para o estudo das relações políticas e culturais no medievo ibérico. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2012.

<sup>113</sup> FRIGHETTO, R. A regra monástica de Isidoro de Sevilha e a questão dos limites entre as províncias eclesiásticas na Baetica Hispano-Visigoda (século VII). **Revista Tiempo y Espacio**, Chillán, v.14, p.39, 2004.

O poder que emanava dos monastérios tinha também relação com a própria característica de sua edificação. Como eram espaços murados e habitados por pessoas que dialogavam com o sagrado, tais espaços eram vistos também como zonas fronteiriças, ou seja: um pedaço do paraíso na terra. Homens praticamente santos, e que acabavam influenciando muito a população. Segundo Ströber, os monges eram homens de fronteira, habitando uma zona fronteiriça simbólica<sup>114</sup>. Para Peter Brown, os espaços considerados vazios acabam por representar o paradigma monástico de um mundo despojado de suas estruturas conhecidas<sup>115</sup>.

Com o crescente papel da ortodoxia niceísta, a partir do século IV, os monastérios acabaram se tornando lugares atrativos para os jovens de famílias aristocratas, pois se tratava de uma oportunidade de ingressar em uma nova elite que se formava e se solidificava enquanto grupo social influente e participante do poder, os chamados Abades. Monastérios, portanto, dividiam com escolas episcopais a formação da nova elite cultural e política do Reino Visigodo.

As escolas episcopais contribuía com o seu papel no processo de fortalecimento da Igreja. O objetivo delas era fazer com que os jovens, tão logo adentrassem na referida instituição, o mais breve possível fossem ordenados clérigos; e tudo isso para que eles já pudessem inibir as dissidências. Portanto, as escolas episcopais visavam à formação de clérigos em maior número; sem, no entanto, descuidar do desenvolvimento intelectual deles, tendo em vista que deveriam garantir a transmissão dogmática da ortodoxia católica para todos os fiéis.

As autoridades clericais que se formavam dentro das escolas episcopais e dos monastérios saíam com uma carga intelectual grande. Em muitas situações, essa sólida formação poderia ocasionar certa dominação intelectual em algumas esferas do poder, com clérigos altamente formados e instruídos na ortodoxia; portanto, fortes defensores da mesma, cobrando que esta fosse seguida sem erro.

---

<sup>114</sup> STÖBER, K. **Los Monasterios en la historiografía sobre la frontera medieval en la Península Ibérica**. Palestra proferida no Evento de Extensão Universitária Diálogos Mediterrâneos III: Identidades e Fronteiras - perspectivas historiográficas para o estudo das relações políticas e culturais no medievo ibérico. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2012.

<sup>115</sup> BROWN, P. *Antiguidade Tardia*. In: ARIËS, P & DUBY, G. **História da Vida Privada do Império Romano ao ano mil**. v. VI. São Paulo: Cia das Letras, 2010. p.278.

Neste tema em debate, Peter Brown afirma que “no final do século III os bispos cristãos e o clero tornam-se aos olhos de seus admiradores uma elite igual em prestígio às elites tradicionais dos notáveis citadinos”<sup>116</sup>.

Um centro religioso de muito prestígio foi o Mosteiro de Agali. Este, segundo o escritor Díaz y Díaz, era o mais poderoso, famoso e antigo na região toledana:

O Agaliense, o mais famoso, o mais importante e também o mais antigo (...) a presença do monastério Agaliense tem para Toledo uma importância capital que, em boa parte, determinará inclusive as tensões e problemas que se produzem ao longo do século VII<sup>117</sup>.

Sua atuação dominou os espaços episcopais durante o século VII, o que foi conhecido como “dinastia agaliense”, segundo José Orlandis, referindo-se este à posição proeminente que o referido monastério e seus prelados alcançaram dentro da Igreja Toledana no decorrer do século VII<sup>118</sup>. A importância do Mosteiro de Agali, inclusive, pode ter relação com a natureza dos grupos nobiliárquicos ali representados:

De acordo com a tradição, de Agali teriam saído alguns dos mais influentes bispos do reino visigodo. Codoñer Merino relaciona tal fato com a possibilidade de que ali estivessem reunidos representantes dos grupos nobiliárquicos vinculados ao sul da Península, o que explicaria a ascendência intermitente que exerceram sobre as altas esferas de poder<sup>119</sup>.

A formação monástica tinha muito prestígio dentro da sociedade hispano visigoda; os seus sacerdotes, inclusive, acabaram ocupando altos cargos eclesiásticos, como o de Metropolitano de Toledo. Eram, de fato, pessoas que despertavam grande respeito dentro da sociedade hispano visigoda. Segundo Rivera Recio, “os reis encarregavam aos monges a solução de assuntos difíceis, ou enviavam eles como embaixadores antes de outros príncipes”<sup>120</sup>.

<sup>116</sup> BROWN, P. *Antiguidade Tardia*. In: ARIÈS, P & DUBY, G. **História da Vida Privada do Império Romano ao ano mil**. v. VI. São Paulo: Cia das Letras, 2010. p.260.

<sup>117</sup> “El Agaliense el más famoso, el más potente y también el más antiguo (...) la presencia del monasterio Agaliense tiene para Toledo una importancia capital que, en buena parte, determinará incluso las tensiones y problemas que se producen a lo largo del siglo VII”. Tradução nossa. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **De Isidoro al siglo XI**. Estudios sobre la vida literaria peninsular. Barcelona: 1976, p.92.

<sup>118</sup> ORLANDIS, J. **Estudios de Historia Eclesiástica Visigoda**. Pamplona: EUNSA, 1998, p.111.

<sup>119</sup> SILVA, L.R. Os atributos da autoridade eclesiástica no ‘De viris illustribus’ de Ildefonso de Toledo. **Dimensões**, Espírito Santo, v. 25, p. 165, 2010.

<sup>120</sup> “a los monjes encargaban los reyes la solución de asuntos difíciles o les enviaban como embajadores antes otros príncipes”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.120.



Na época de Ildefonso, Agali já era considerado um centro de muita projeção intelectual e também de poder. Ali estavam representadas muitas famílias nobiliárquicas, através de seus membros clericais. O próprio Ildefonso era um membro de uma família aristocrática visigoda, assim como o abade agaliense do período, Eladio, proveniente de uma nobre família hispano romana; este, segundo Rivera Recio, “foi o modelo e paradigma constante do monge agaliense”<sup>121</sup>, inaugurando o período de bispos oriundos de Agali à frente da diocese toledana.

Ildefonso, segundo seu biógrafo Juliano de Toledo<sup>122</sup>, tinha grandes qualidades intelectuais, e logo se destacou perante o ambiente eclesiástico e nobiliárquico do reino de Toledo; tornou-se então o provável sucessor do bispo Eugenio II na sede metropolitana. Nesse período, aliás, Ildefonso já era abade do mosteiro de Agali, e sua projeção enquanto liderança eclesiástica fez-se destacar, principalmente, pelo modo com que defendeu a unificação da celebração anual de festa religiosa em homenagem à Santa Maria.

Em cada lugar do reino essa festa era celebrada em datas e modos diferentes; a falta de unificação de ritual era um problema que comprometia a centralização ortodoxa, e por isso mesmo a preocupação de Ildefonso em normatizar essa festa. Durante o X Concílio de Toledo, celebrado em 656, essa questão foi levantada e debatida: ficou então combinado que seria o dia 18 de dezembro a data festiva. Decisão, aliás, tomada após diversos cálculos teológicos acerca de outros adventos cristãos e demais preocupações do clero<sup>123</sup>.

Com a morte de Eugênio II no final do ano de 657, Ildefonso de Toledo é consagrado bispo metropolitano de Toledo. A escolha do metropolitano, para o período de Ildefonso, século VII, já sofria intervenções régias; ou seja, conforme Rivera Recio, “diminui o papel eleitoral do clero e do povo”<sup>124</sup>. E na realidade, mesmo que o IV Concílio de Toledo tenha normatizado a escolha do metropolitano de forma que ainda se tivesse a aprovação do clero e do povo, na prática, complementa Rivera Recio, “era o rei quem designava o candidato, que o clero e o

---

<sup>121</sup> “Fue el modelo y paradigma constante del monje agaliense”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.87.

<sup>122</sup> “Disminuye el papel electoral del clero y del pueblo”. Tradução nossa. Ibidem, p.124.

<sup>123</sup> Ibidem, p.136.

<sup>124</sup> Ibidem, p.141.

povo de sua diocese aceitavam. O costume que se impôs foi contar com o monarca para cada provisão episcopal”<sup>125</sup>.

Podemos identificar que a nomeação teve, se não a indicação direta, ao menos a anuência do monarca do período, este que era Recesvinto. E isso nos encaminha para certa questão, a qual, devido à ausência de fontes que bem esclareçam o acontecido, fica legada a hipóteses. Essa questão diz respeito à falta de convocações conciliares em todo o período do episcopado de Ildefonso.

O ato de convocação de Concílios, por justamente se encontrar nas mãos régias, retirava do clero uma autonomia em convocar essas reuniões sem a interferência real. Em que pese a frágil centralização política do reino hispano visigodo não sobrevivesse sem o apoio da Igreja, é considerável a intromissão política do rei na comunidade clerical. Segundo Rosa Sanz:

As relações nunca foram muito harmoniosas entre os dois poderes (civil com maioria goda e religioso com maioria hispanorromanos) que eram necessários um ao outro, mas no momento em que foram confrontados com a tarefa de controlar as populações, se uniram. Por esta razão, a monarquia gerou uma série de mecanismos administrativos que também limitaram o poder do bispo em matéria de leis<sup>126</sup>.

A aliança firmada entre a Igreja Toledana e o poder régio consistia em uma forma de relação na qual os dois poderes pareciam, praticamente, medir forças pelos desmandos do reino. Ou seja, quando Recaredo transformou o credo niceísta, em 589, em credo oficial durante o III Concílio de Toledo, o poder régio estava firmando uma aliança com a Igreja em troca da unidade do reino.

Rosa Sanz, nesta questão, ressalta que a *sacrosancta iuction* concedia ao monarca o poder de governar em nome dos bispos, mas que também “vinha a significar que, acima dos povos, da nação e do Estado estavam os bispos, como representantes de Deus na terra”<sup>127</sup>. No entanto, mesmo assim o poder régio gozava

---

<sup>125</sup> “Era el rey quien designaba al candidato, que el clero y el pueblo de su diócesis aceptaban. La costumbre que se impuso fue contar con el monarca para cada provisión episcopal”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.142.

<sup>126</sup> “Las relaciones nunca fueron demasiado armónicas entre dos poderes (civil con mayoría goda y religioso con mayoría hispanorromana) que se necesitaban, pero que a la vez estaban enfrentados en la tarea de controlar a las poblaciones. Por esta razón, la monarquía generó una serie de mecanismos administrativos que limitaron igualmente el poder obispal en materia de leyes”. Tradução nossa. SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.354.

<sup>127</sup> “Venía a significar que, por encima de los pueblos, de la nación y del Estado estaban los obispos como representantes de Dios en la tierra”. Tradução nossa. Ibidem, p.354.

de uma ampla autonomia perante a Igreja, e isso devido não só ao poder de convocar os concílios, mas também a uma série de mecanismos administrativos gerados pelo poder régio que mantinham certa limitação do poder episcopal. Rosa Sanz exemplifica que entre esses mecanismos administrativos figurava a seguinte questão: “a decisão de ungir a um monarca deveria ser discutida com os membros da Aula Regia que assistiam aos Concílios, sendo eles que poderiam então considerar se o ato seria conveniente ou não à prosperidade do povo e da pátria”<sup>128</sup>.

Em suma, a base de sustentação ao poder régio foi a Igreja, e em especial a figura do bispo, que foi o apoio mais forte que a monarquia toledana teve, conseguindo assim manter a frágil união do reino, este sempre sujeito a rupturas.

Rivera Recio procura aclarar o que ele considera como “uma zona obscura na vida de Ildefonso. Durante os nove anos ao longo de seu pontificado, não se celebrou nenhum concílio”<sup>129</sup>. O filólogo recorre então à análise do Concílio XI, convocado após a morte de Ildefonso, já no reinado de Wamba. Nesse referido concílio, os auxiliares conciliares referem-se aos tempos de Recesvinto como um período de escuridão, sem a ocorrência de concílios, e quando as dúvidas e os maus costumes tomaram lugar no reino; e culpam a dissolução de costumes à influência “da meretriz vestida de púrpura”<sup>130</sup>.

Sobre esse trecho do texto conciliar, o filólogo levanta algumas hipóteses. Segundo ele, não necessariamente “a meretriz” seria uma pessoa, mas sim uma situação, em que os relatores conciliares teriam feito alusão a uma passagem do Evangelho<sup>131</sup> para referenciar a época “sem costumes que estavam vivendo”. Contudo, a possibilidade da meretriz realmente ser uma pessoa também não fica descartada, devido mesmo aos casos de influências femininas em intrigas reais<sup>132</sup>.

Outro fato curioso é que Recesvinto não proibiu os concílios durante o seu reinado, tendo em vista que ele convocou, no ano de 666, o Concílio de Mérida<sup>133</sup>.

---

<sup>128</sup> “La decisión de ungir a un monarca debiera ser discutida con los miembros del Aula Regia que asistían a los concilios y que eran quienes consideraban si el acto convenía o no a la prosperidad de las gentes y de la patria”. Tradução nossa. SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.354.

<sup>129</sup> “Una zona oscura en la vida de Ildefonso. Durante los nueve años largos de su pontificado no se celebró ningún concilio”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.147.

<sup>130</sup> “[...] de la meretriz vestida de púrpura”. Tradução nossa. Ibidem, p.148.

<sup>131</sup> **A BIBLIA SAGRADA**. Apocalipse, 17:4. Sociedade Bíblica do Brasil. São Paulo, 1988, p.391.

<sup>132</sup> RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p. 150.

<sup>133</sup> Ibidem, p.149.

Tal registro nos provoca a hipótese de que o problema poderia estar relacionado à sede metropolitana. Entretanto, a ausência de fontes sobre o ocorrido não nos fornece mais clareza sobre os fatos.

Mesmo sem concílios o poder de Ildefonso se fez presente. Nos relatos da época, a própria Virgem teria descido dos céus, com uma vestimenta celestial, e a ofereceu para Ildefonso, reconhecendo-o como seu devoto servo e árduo defensor. Segundo as análises presentes na obra de Rivera Recio sobre Ildefonso<sup>134</sup>, o milagre teria ocorrido em 665; coincidência ou não, era um período difícil para o clero Toledano e seu bispo, sem concílios. Ora, se o poder da Igreja e de seu bispo não conseguia se afirmar por meio de Concílios, ele o poderia através da Virgem.

Ildefonso de Toledo atuou em diversos segmentos do clero toledano. Desde sua formação monacal, ele também se dedicou a escrever obras teológicas que fortalecessem a ortodoxia nicena. Nesse sentido, além do tratado da Virgem, escreveu *De cognitione baptisme*, *De itinere deserti* e *De viris illustribus*. Seu biógrafo mais recente, o filólogo Rivera Recio, comenta em seu estudo sobre algumas obras que foram ainda perdidas e outras de incerta autoria ildefonsiana<sup>135</sup>.

A atuação de Ildefonso em busca da centralização eclesiástica adentrou outros campos de atuação, pois a Igreja procurou expandir sua ideologia não somente através da produção de obras dogmáticas, mas também de construções monacais, edificações de Igrejas e da unificação da sua liturgia. Segundo o professor Márius Bernardó, a unidade litúrgica da Igreja Visigoda esteve sempre entre os objetivos do clero toledano, e cita Ildefonso de Toledo como o grande unificador litúrgico dessa Igreja<sup>136</sup>. Essa liturgia compreendia não somente as datas festivas da Igreja, como também estabelecia os rituais das missas e ofícios, além do emprego do canto; este último, aliás, importante e ressaltado também por Isidoro.

A Catedral de Leon, na Espanha, abriga atualmente um manuscrito do século XI conhecido como Antifonário de Leon. Trata-se de um livro litúrgico-musical. Esse manuscrito por sorte chegou aos nossos dias completo: encontra-se em

<sup>134</sup> RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.234.

<sup>135</sup> Ibidem, p.220.

<sup>136</sup> BERNARDÓ, M. **Soni Pereunt: la resistència a la romanización litúrgica y musical en la Península Ibérica**. Palestra proferida no Evento de Extensão Universitária Diálogos Mediterrâneos III: Identidades e Fronteiras - perspectivas historiográficas para o estudo das relações políticas e culturais no medievo ibérico. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2012. .

pergaminho, em letra visigótica e com miniaturas. Ele foi reproduzido no ano de 1069 pelo copista Totmundo, abade do monastério *San Cipriano del Condado*<sup>137</sup>.

Na folha de número vinte e cinco<sup>138</sup>, há uma pequena inscrição dizendo que esse manuscrito foi copiado diretamente de outro, originário do período do rei Wamba (?-687), em 672. Nele, encontramos referências a algumas figuras de destaque da Igreja visigótica, entre elas Isidoro de Sevilha e Ildefonso de Toledo.

O manuscrito contém cantos executados em festas litúrgicas e naquelas referentes aos santos; além de referências à cidade de Toledo, e em especial uma nota sobre Juliano de Toledo (642-690). Um sacerdote de nome José Maria Alvarez, do Seminário de Astorga, Espanha, escreveu na segunda metade do século XX um pequeno estudo sobre o manuscrito; é dele que extraímos as principais informações. Segundo este autor, nesse documento “se conservam os cantos próprios e particulares, em pleno vigor litúrgico, da primitiva *Hispania* cristã”<sup>139</sup>.

Alvarez afirma que o emprego do canto na liturgia encontrou grandes defensores e também criadores de belas melodias, como Leandro de Sevilha, bem como o seu irmão Isidoro, que foi o responsável pela implantação da música religiosa nos ritos da sede de Sevilha. Além do Bispo de Toledo, também Eugenio e Bráulio de Zaragoza; por fim, o autor ainda cita Ildefonso de Toledo como alguém “viciado no uso de cantores”, da mesma forma que o seu mentor, Isidoro<sup>140</sup>.

A atuação de Ildefonso dentro da Igreja estendeu-se, inclusive, para a criação de um monastério feminino chamado *Deibia* ou *deibiense*. Segundo Rivera Recio, Ildefonso teria transformado em monastério uma propriedade de nome *villulla deibiense*, a qual herdou com a morte dos pais, de localização difícil, pois carecemos de fontes mais específicas em muitos períodos da história do Reino Visigodo de Toledo, e arqueologicamente parece nada restar. A importância de tal monastério consiste no fato de ser uma prova de que, a partir do século IV, monastérios ascéticos e femininos começaram a se proliferar na *Hispania*. Provavelmente foram aceitas as regras ascéticas de Leandro de Sevilha (534-

<sup>137</sup> **El Antifonário Visigótico-Mozarabe (códice n.8)**. Edição de Ismael Fernández de la Cuesta. León: Archivo Catedral, 2011.

<sup>138</sup> Ibidem, p.25.

<sup>139</sup> “(...) se mantienen los cantos de propiedad y privados, en la fuerza litúrgica, de los primeros cristianos en la Hispania” Tradução nossa. **El Antifonário Visigótico-Mozarabe (códice n.8)**. Edição de Ismael Fernández de la Cuesta. León: Archivo Catedral, 2011, p.54.

<sup>140</sup> “adicto al uso de cantores”. Tradução nossa. Ibidem, p.57.

600/601), registradas no seu *instituitione virginum*, trabalho este escrito para Florentina, sua irmã, que estava prestes a fazer os votos monásticos<sup>141</sup>.

Interessante ressaltar que na referida obra de Leandro de Sevilha encontramos também o modelo e exemplo que as mulheres em vida monástica deveriam buscar seguir, a saber, o papel de Maria: “Há de arder teu coração, minha irmã – lhe disse - com o fogo que Cristo enviou à terra. Inflama-te a chama de teu fogo e dirige tua mirada aos coros de virgens que seguem a Maria: entra e junta-te à companhia desses coros com teus desejos”<sup>142</sup>.

A correta aplicação do ritual ortodoxo foi estabelecida já no III Concílio Toledano, justamente com o objetivo de fortalecer o cristianismo niceno, e assim “estabelecer uma única via interpretativa”, conforme esclarece a autora Nathalia Xavier: “Assim, as determinações do passado e o vínculo com certas vertentes da patrística constituíam argumento de legitimidade, bem como de naturalização da escolha nicena como inevitavelmente correta”<sup>143</sup>.

No caso, a autora justifica a sua afirmação através de cinco cânones: I,II,V,IX e XI, todos estabelecidos no III Concílio de Toledo, como demonstramos a seguir:

- I. Da observação dos cânones primitivos.
- II. Da recitação do credo pelo povo na igreja.
- V. Que aos bispos, presbíteros e diáconos que se converteram da heresia, já não lhes seja permitido coabitar com suas esposas e que aqueles que sempre foram católicos, não habitem em suas casas com mulheres estranhas.
- IX. Que as Igrejas procedentes da heresia pertençam àqueles bispos em cujas dioceses estejam situadas.
- XI. Que os penitentes devam praticar a penitência conforme os cânones antigos<sup>144</sup>.

<sup>141</sup> RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.117.

<sup>142</sup> “Ha de arder tu corazón, hermana mía – le dice - con el fuego que Cristo envió a la tierra. Inflámate la llama de su fuego y dirige tu mirada a los coros de vírgenes que siguen a María: entra y júntate a la compañía de estos coros con tus deseos”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.117.

<sup>143</sup> XAVIER, N.A. Distinção Religiosa no Reino Visigodo: uma análise do III Concílio de Toledo. **Revista Labirinto**, Porto Velho-RO, n. XIV, v.20, p.175, 2014.

<sup>144</sup> “I.De la observancia de los cánones primitivos; II.De la recitación del credo por el pueblo en la iglesia; V.Que a los obispos, presbíteros y diáconos que se han convertido de la herejía, ya no les sea permitido cohabitar con sus esposas y que aquellos que siempre fueron católicos, no habiten en sus casas con mujeres extrañas; IX.Que las Iglesias procedentes de la herejía pertenecerán a aquellos obispos en cuyas diócesis están situadas; XI.Que los penitentes deben practicar la penitencia conforme a los cánones antiguos”. Tradução nossa. **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.28.

A importância da unificação ritual refere-se também com relação às datas comemorativas niceístas, por isso a necessidade de uma contagem do tempo de acordo com a ortodoxia. As datas consideradas santas pela Igreja teriam que ter uma coerência temporal. Philippe Ariès comenta sobre a necessidade por parte da Igreja, nos primeiros séculos, de se “contar” o tempo. De fato, este precisava ser calculado de modo que fixasse o calendário das festas religiosas, explana o autor:

Era de importância capital que a Páscoa fosse celebrada no momento certo, senão o ciclo litúrgico se desordenaria, e está fora de dúvida que neste momento da História da Igreja a liturgia muito próxima ainda das origens vivas, era a forma principal de devoção religiosa. [...] A importância atribuída à liturgia, por seu sentido - era, então, o único catecismo [...]. Os contemporâneos pensavam que sua religião correria o risco de ser comprometida se houvesse um erro sobre essa festa essencial<sup>145</sup>.

Ildefonso teve grande atuação no intuito de fortalecer o tempo litúrgico ortodoxo, com suas datas santas servindo para organizar o calendário cristão niceísta. Eusébio de Cesarea (263-339) e Jerônimo de Strídon (347-420) já tinham pensado na importância da contagem do tempo para a regulação da vida cristã<sup>146</sup>.

A formação intelectual de Ildefonso dentro do Mosteiro de Agali garantiu a ele o acesso direto às obras que proveram sua formação dogmática e teológica, as quais, inclusive, iam além das Escrituras: desenvolveu estudos sobre obras de Padres e Doutores da Igreja, como Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona e Jerônimo de Strídon; isso além das obras de seu próprio mentor, Isidoro de Sevilha.

Neste assunto, cabe aqui ressaltar a afirmação de Nair de Oliveira, na introdução da obra *Doutrina Cristã de Agostinho*; segundo ela, todos os Padres da Igreja foram escritores e oradores, o que vinha a ser uma só coisa, naquela época em que a palavra humana conservava sua predominância sobre a escrita<sup>147</sup>.

Na formação intelectual os clérigos viam o seu aperfeiçoamento mirando a vitória na batalha contra as heresias. Nesse pensamento, eles precisavam estar muito bem preparados dentro da doutrina niceísta, em relação aos seus dogmas e obras de seus Padres e Doutores, para encararem um debate com um herético.

Para os niceístas, o que estava em jogo naquele momento era a manutenção da sua fé ao lado do poder régio. Isidoro de Sevilha dedicou muitas palavras à

<sup>145</sup> ARIÈS, P. **O Tempo da História**. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p.139.

<sup>146</sup> Ibidem, p.138.

<sup>147</sup> SANTO AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002, p.30.

formatação daquilo que ele planejava como sendo o “Reino Visigodo de Toledo”. Esse período, devemos ter mente, ainda era incerto para os católicos, portanto todo o esforço era necessário para fortalecer a ortodoxia em solo peninsular.

Havia nesse tempo uma grande preocupação em constituir bibliotecas e garantir o bom estado dos manuscritos. As cartas trocadas entre membros do clero demonstra igualmente o forte interesse na troca de obras, bem como na leitura e cópia de algumas, para que pudessem alcançar um número maior de paróquias.

O objetivo da Igreja na formação intelectual do clero era a divulgação dogmática niceísta e, conseqüentemente, a evangelização daqueles ainda não conversos, os quais, no caso, estavam causando muita preocupação juntamente com os conversos, que demonstravam uma prática cristã ortodoxa muito fraca.

Isidoro de Sevilha reforça a necessidade de uma boa formação para o clero:

Primeiro tem de se instruir os mais veneráveis do povo, para que por meio destes sejam instruídos aqueles que estão sob seus cuidados. Daí as palavras do Apóstolo: O que você ouviu, confia a homens fiéis, os quais sejam capazes, por sua vez, de ensinar aos outros<sup>148</sup>.

Na busca dessa unidade de fé, portanto, todos esses clérigos passaram a buscar o aperfeiçoamento intelectual do universo eclesiástico, para transmitir com segurança e sem dar espaço para outras interpretações. Essa formação pode ser considerada uma das causas que deu à Igreja Visigoda uma certa autonomia para tomar as próprias decisões, independente da Sé em Roma. A outra causa dessa autonomia foi justamente a própria situação em que se encontrava a Santa Sé.

Cabe aqui, dessa forma, uma breve explanação sobre o poder papal no século VII. O poder papal é algo que se construiu através dos séculos; dois papas podem ser considerados os precursores da elevação da cidade de Roma à qualificação de Santa Sé e da figura do papa, passando de bispo, para líder do rebanho católico: foram eles Dâmaso (366-384) e Leão I (440-461).

O título de Papa só começa a ser utilizado no século VI, e somente no Ocidente; até então eram os bispos a esfera eclesiástica mais alta da Igreja. Na época de Constantino I (306-337), conforme ressalta Barraclough, “a ideia de

---

<sup>148</sup> “Primero se ha de instruir a los más venerables del pueblo, a fin de que por su medio sean instruidos los que están bajo su cuidado. De ahí la frase del Apóstol: Lo que oíste confíalo a hombres fieles, quienes sean idóneos para enseñar a su vez a otros”. Tradução nossa. ISIDORO DE SEVILHA. *Setentiarum* Libri XX (cap.XLIII, cânone sete). In: **Santos Padres Españoles**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, p.483.



papado ainda não fora definida”<sup>149</sup>. A importância da sede de Roma está relacionada principalmente a dois fatores, explanamos: o primeiro diz respeito à tradição de que Pedro tenha pregado nessa cidade; e que tivesse sido sepultado onde está a Catedral de São Pedro, em Roma<sup>150</sup>. No ano de 198, Tertuliano<sup>151</sup> escreveu que “as Igrejas fundadas pelos Apóstolos são as únicas capazes de dar fé das verdades reveladas por Cristo”<sup>152</sup>. Esta referência foi realizada diretamente à sede da Igreja em Roma, que, segundo a tradição, foi demarcada pelo apóstolo Pedro depois de uma pregação naquele local, um pouco antes de morrer. Tal afirmação teria respaldo na interpretação de uma passagem do Novo Testamento, na qual Jesus confere para Pedro a responsabilidade da fundação de sua Igreja<sup>153</sup>. O segundo fator relacionado à questão da sede contempla o fato de que a cidade de Roma, igualmente, era a capital do Império; nada mais “natural”, nesse pensamento, que também ela se tornasse a sede do cristianismo.

O cristianismo nos seus primeiros séculos de vida apresentou diversas pequenas seitas que defendiam cada uma a sua interpretação dos Evangelhos, o que provocava constantes embates, que em nada favoreciam seus fiéis. Foi um período de grandes confrontos, físicos e intelectuais, ou seja, de delimitação do espaço espiritual e geográfico. O historiador Gilvan Ventura da Silva, no assunto, explica que o caminhar do cristianismo dentro do Império teve “avanços e retrocessos, perdas e ganhos, recurso explícito à violência, mas também acomodação e negociação”<sup>154</sup>. Seu caráter evangelizador e missionário contribuiu para que a cristianização não se desse exclusivamente no campo espiritual, mas também campo geográfico, a fim de que seus fiéis se reconhecessem no ambiente em que transitavam. Gilvan Ventura complementa:

Desse ponto de vista, a cristianização do Império significou, em boa medida, a luta das lideranças eclesiásticas para se apoderar do território da cidade antiga, regulando-o e disciplinando-o segundo os princípios evangélicos, o que nos remete à constituição de uma autêntica “cartografia do sagrado”, ou seja, à emergência, no solo urbano e arredores, de isotopias, de lugares familiares e receptivos, lugares repletos de símbolos capazes de recordar

<sup>149</sup> BARRACLOUGH, G. **Os Papas na Idade Média**. Lisboa: Editorial Verbo, 1972. p. 12.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>151</sup> Tertuliano (150/155-222/225) foi um autor dos primeiros anos do Cristianismo, de família pagã, converteu-se no fim do século II.

<sup>152</sup> BARRACLOUGH, G. **Os Papas na Idade Média**. Lisboa: Editorial Verbo, 1972. p. 17.

<sup>153</sup> **A BIBLIA SAGRADA**. Mateus 16:18. Sociedade Bíblica do Brasil. São Paulo, 1988, p. 27.

<sup>154</sup> SILVA, G.V. da. A sinagoga como heterotopia segundo João Crisóstomo. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n. 18-1, p. 136, 2012.

aos cristãos a excelência da sua crença e de lhes permitir transitar com desenvoltura pelas ruas da cidade<sup>155</sup>.

A ascensão do poder dos bispos ocorreu nesse período: os líderes da Igreja tornaram-se defensores da ortodoxia, ou seja, protetores de uma interpretação considerada oficial, de modo que não se permitisse liberdade às outras ainda recorrentes. Nesta questão, segundo Geoffrey Barraclough:

O bispo torna-se o guarda da ortodoxia – *Ubi episcopus, ibi ecclesia* – e a partir de meados do século III os bispos das cidades vizinhas começam a reunir-se em sínodos, para definir a doutrina e combater a heresia. Foi assim que nasceram as províncias eclesiásticas, dirigidas por metropolitanos, tendo por modelo a organização provincial do Império<sup>156</sup>.

O fortalecimento da figura papal ocorrerá com o Papa Gregório Magno (590-604), este que “buscou reatar os velhos laços com a Igreja da Espanha, onde os chefes visigodos haviam recentemente abandonado o arianismo”<sup>157</sup>. O Papa Gregório era amigo de Leandro de Sevilha; esta amizade, juntamente com a conversão do reino de Toledo em 589 ao cristianismo niceísta, favoreceu uma aproximação entre os bispos de Toledo e Roma. Recaredo escreveu ao Papa Gregório para comunicar-lhe a conversão do reino; na carta, o monarca cita Leandro de Sevilha, não se esquecendo da amizade deste com o Papa: “Recomendo com toda veneração a sua santidade em Cristo, a Leandro, bispo da igreja de Sevilha, porque através dele se revelou para nós a tua benevolência, e quando falamos com este prelado sobre a tua vida, nos sentimos pequenos considerando vossa obras”<sup>158</sup>.

Esse trecho proveniente da carta de Recaredo ao Papa Gregório demonstra bem a nova aliança realizada entre a monarquia e o clero niceísta, com o rei reconhecendo o fortalecimento do Bispo de Roma na figura de Gregório Magno. De fato, Recaredo se apressa em escrever para Gregório Magno, comunicando este a respeito de sua conversão e de todo o reino à ortodoxia católica: estendendo, dessa forma, à Sé a aliança que a monarquia visigoda fez com os niceístas. Já o Papa, Gregório Magno teria pedido ao bispo Leandro que ficasse de olho nas atitudes do

<sup>155</sup> Ibidem, p.137.

<sup>156</sup> BARRACLOUGH, G. **Os Papas na Idade Média**. Lisboa: Editorial Verbo, 1972, p.16-17.

<sup>157</sup> Ibidem, p.38.

<sup>158</sup> “Recomiendo con toda veneración a su santidad en Cristo, a Leandro, obispo de la iglesia de Sevilla, porque por su medio se nos ha revelado tu benevolencia, y cuando hablamos con este prelado de tu vida, nos tenemos por pequeños considerando vuestras obras”. Tradução nossa. **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.39.

então monarca Recaredo<sup>159</sup>. Ao que fica indicado, parece que ambos não tinham esquecido que a bem pouco tempo o rei estava no lado oposto da fé e do próprio irmão Hermenegildo, visto pelo Papa como um mártir cristão<sup>160</sup>.

O bispo Leandro foi um árduo defensor niceísta, personagem responsável por grandes combates intelectuais com os arianos; inclusive, é autor de um importante tratado sobre a castidade, que ofereceu à sua irmã Florentina; como afirmamos anteriormente, ela estava prestes a fazer os votos monásticos. Esse estudo, intitulado *De institutione uirginum*, tratava da questão do voto de castidade, remetendo-se ao dogma da virgindade perpétua de Maria: perspectiva defendida ferrenhamente pela Igreja, pois se tornara uma questão identitária e ideológica.

Na *Hispania* visigoda os bispos preservaram grande poder dentro da corte Toledana. De fato, sua influência foi muito extensa: além do controle da religião, a presença/participação dos bispos também acontecia nos terrenos mais diversos da sociedade, o que acabava contribuindo para o aumento de sua projeção e poder. O bispo era o personagem mais importante da cidade, tendo em vista que em suas mãos estava a administração dos bens e o governo do clero secular e regular.

A historiadora Rosa Sanz afirma que a participação do bispo ia desde tribunais e vigilância dos impostos, passando por problemas relacionados à prostituição, homossexualidade, abortos, adultérios, roubos, assassinatos e outros delitos; nas palavras da autora:

Nas cidades, no controle da religião, a participação nos tribunais, a vigilância dos impostos, a participação na defesa do reino, como grandes empregadores de escravos e libertos, como credores e médicos, influenciando na escolha de juízes e como defensores da moralidade contra a homossexualidade, o paganismo, a prostituição e outros atos considerados como crimes<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.290.

<sup>160</sup> VALENTE, C. O papel de *ecclesia* na legitimação do *rex visigothorum* Recaredo e na desconstrução da imagem de Hermenegildo. **Anais I Seminário Internacional de História Medieval. III Encontro da ABREM Centro-Oeste**, v.1, n.1, 2014. p.177-187.

<sup>161</sup> “En las ciudades, en el control de la religión, su participación en los tribunales, la vigilancia de los impuestos, la participación en la defensa del reino, como grandes patronos de esclavos y libertos, como prestamistas y médicos, influyendo en la elección de los magistrados y como defensores de la moral contra la homosexualidad, el paganismo, la prostitución y otros actos considerados como delito”. Tradução nossa. SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.493.

O poder adquirido pelos bispos na Hispania visigoda presenciou grande impulso com a conversão do reino em 589; pois, além de fazerem parte do projeto de construção da nova identidade toledana, a influência deles teve seu alcance ampliado, tendo em vista que as Igrejas antes arianas passaram para a administração dos niceístas. Neste caso, o cânone IX do III Concílio de Toledo ocupou-se do destino das Igrejas arianas: “Que as igrejas dos arianos pertençam aos bispos católicos, em cujas dioceses se encontrem”<sup>162</sup>.

Como o poder do Bispo foi aumentando, também surgiram aqueles que alcançaram o cargo sem necessariamente ter passado por toda a trajetória eclesiástica. De fato, como aponta Rosa Sanz, não faltaram ações de suborno para se conseguir a nomeação para o cargo episcopal<sup>163</sup>. Diante disso, a Igreja tratou de estabelecer melhor os critérios para essa nomeação; foram dispostos no cânone XIX, intitulado *De la ordenación de los obispos*, do IV Concílio de Toledo:

Não devemos dissimular um pernicioso costume que violando as disposições dos antepassados, perturbou toda a ordem da Igreja, pois enquanto uns buscavam o episcopado por meio de intrigas, outros o conseguiram oferecendo recompensas, e assim até alguns, condenados por atos criminais ou já alistados no exército, chegam à honra do sumo e da sagrada ordem<sup>164</sup>.

No seguimento, demonstramos de que forma o cânone estabeleceu uma série de restrições impeditivas para a ascensão de certos indivíduos ao episcopado:

Os condenados por algum crime; aqueles que estão manchados com a nota da infâmia; aqueles que confessaram em penitência pública que cometeram determinados delitos; aqueles que caíram em heresias; aqueles que se sabe que foram batizados na heresia ou renomeados; aqueles que foram amputados, ou é fácil de ver que são aleijados, seja por falta natural de qualquer membro, ou pela mutilação; aqueles que se casaram em um novo casamento ou casamento subsequente; aqueles que se casaram com uma viúva ou com uma abandonada pelo marido, ou alguma outra mulher não virgem; aqueles que tiveram concubinas para fornicar; aqueles sujeitos à condição servil; neófitos e leigos; aqueles que se alistaram no exército;

<sup>162</sup> “Que las iglesias de los arianos pertenecerán a los obispos católicos, en cuyas diócesis se hallan”. Tradução nossa. **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.21.

<sup>163</sup> SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.496.

<sup>164</sup> “No debemos disimular una perniciosa costumbre que violando las disposiciones de los antepasados, perturbó todo el orden de la Iglesia, pues mientras unos buscan el episcopado mediante intrigas, otros lo consiguen ofreciendo recompensas, y así hasta algunos, complicados en actos criminales o ya alistados en el ejército, llegan al honor del sumo y sagrado orden”. Tradução nossa. **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.198-199.

aqueles que estão obrigados à cúria; aqueles que não sabem ler; aqueles que ainda não atingiram a idade de 30 anos; aqueles que não passaram através dos vários graus eclesiásticos; aqueles que procuraram o cargo mediante intrigas; aqueles que se esforçam para obter o cargo através de presentes; aqueles que foram nomeados para o episcopado pelo antecessor para este cargo. E ainda mais, tampouco será bispo aquele que não tenha sido eleito pelo clero e pelo povo da cidade, e nem aprovado pelas autoridades do Metropolitano, com consentimento dos bispos da província<sup>165</sup>.

O cânone XIII, também do III Concílio de Toledo, reafirma também a autoridade dos bispos. Por exemplo, em caso de atrito entre os clérigos, proíbe que um cite o outro em tribunais civis, esquecendo ali a autoridade episcopal a que eles estariam sujeitos. A pena para tal delito seria a perda do cargo e a excomunhão:

Que os clérigos que se dirigem aos juízes civis sejam excomungados. Uma falta inveterada e um abuso arraigado até tal ponto deu passo a atrevimentos ilícitos, que os clérigos, esquecendo a seu bispo, citam aos tribunais civis a outros clérigos. Portanto mandamos que futuramente não se proceda assim, e se alguém se atrever a agir deste modo, perca o pleito e seja privado da comunhão<sup>166</sup>.

Podemos perceber, portanto, a preocupação com a centralidade do poder clerical: a autoridade do bispo não pode ser relegada, e todos os eventuais problemas entre os seus membros deveriam ser resolvidos no espaço do clero.

A administração dos bens da Igreja também cabia aos bispos; e nesse sentido, os membros eclesiásticos preocuparam-se em estabelecer que todos os bens estivessem à disposição do bispo, e isso independente da relação com os responsáveis pelo dote. Buscava-se, pois, que rusgas pessoais não

<sup>165</sup> "Los que están convictos de algún crimen; los que están manchados con la nota de infamia; los que han confesado en la penitencia pública haber cometidos algunos delitos; los que cayeran en la herejía; aquellos que se sabe fueron bautizados en la herejía o rebautizados; aquellos que se amputaron a sí mismos, o se echa de ver que están tullidos, sea por la falta natural de algún miembro, sea por mutilación; aquellos que se casaron en segundas nupcias, o en ulterior matrimonio; los que tomaron por esposa a una viuda o a una abandonada por su marido, o a alguna otra mujer no virgen; los que tuvieron concubinas para fornicar; los sometidos a condición servil; los neófitos y seglares; los que se alistaron en el ejército; los que están obligados a la curia; los que no saben leer; los que no han cumplido todavía los 30 años; los que no han pasado por los diversos grados eclesiásticos; los que buscan el cargo mediante intrigas; los que se esfuerzan por obtener el cargo con regalos; los que han sido nombrados para el episcopado por el antecesor para este cargo. Pero adelante tampoco será obispo aquel que no hubiere sido elegido por el clero y por el pueblo de la propia ciudad ni aprobado por las autoridades del metropolitano, y el consentimiento de los obispos de la provincia". Tradução nossa. Ibidem, p.199.

<sup>166</sup> "Que los clérigos que se dirigen a los jueces civiles sean excomulgados. Una falta inveterada y un abuso arraigado hasta tal punto dio paso a atrevimientos ilícitos, que los clérigos, olvidando a su bispo, citan a los tribunales civiles a otros clérigos. Por lo tanto mandamos que en adelante no se proceda así, y si alguien se atreviere a obrar de este modo, parda el pleito y sea privado de la comunión". Tradução nossa. Ibidem, p.23.

descentralizassem a autoridade nem a administração episcopal, conforme verificamos no cânone XIX, do III Concílio de Toledo:

Que a igreja com todos seus bens seja administrada pelo bispo. Muitos, contra o decidido nos cânones, solicitam que se consagrem as igrejas que se construíram, para que o dote que fosse entregue à igreja não passasse para a administração do bispo, o qual nos desagradou no passado, e para o futuro ficará terminantemente proibido, já que todas as coisas conforme ao estabelecido antigamente, estejam sob a administração, e o poder do bispo<sup>167</sup>.

O poder do bispo dependia de alguns fatores que não somente o seu carisma e estima; de fato, o elemento que definia a sua influência era a família a que pertencia. Com isso o bispo acabava reproduzindo os interesses dessas famílias mais poderosas e influentes da *Hispania*, continuando, dessa forma, um poder herdado daqueles antigos cargos de poder municipal e territorial<sup>168</sup>.

Importante também ressaltar que o III Concílio procurou estabelecer certos limites para o poder episcopal. O cânone XX, por exemplo, proíbe que o bispo imponha tributações e tenha um comportamento completamente contraditório ao seu dever episcopal, agindo de forma cruel em relação aos súditos:

Que o bispo não imponha benefícios fiscais na diocese. Da queixa de muitos trata este decreto, porque sabemos que os bispos em suas dioceses não se comportam de uma forma sacerdotal, mas cruelmente, e ainda que esteja escrito: "Seja um exemplo para o teu rebanho e não senhores dos escolhidos", eles impõem impostos pessoais e danos à sua diocese. Portanto, exceto o que as determinações dos antigos mandam que o bispo receba de cada igreja, será negado a eles tudo o que até agora têm feito de forma contrária, ou seja: que não incomodem os presbíteros ou diáconos com benefícios pessoais, ou encargos. Para que não mereçamos ser chamados dentro da Igreja de Deus de gananciosos mais que sacerdotes de Deus. E esses clérigos, tanto aqueles da sede episcopal como das igrejas rurais que se sentirem incomodados pelo bispo, não deixem de apresentar as suas queixas para o Metropolitano, e este não atrase em reprimir severamente tais abusos <sup>169</sup>.

<sup>167</sup> "Que la iglesia con todos sus bienes este bajo la administración del obispo. Muchos, contra lo ordenado en los cánones, solicitan que se consagren las iglesias que se han edificado, como si la dote que han entregado a la iglesia no cayera bajo la administración del obispo, lo cual nos ha desagradado en el pasado, y para el futuro queda terminantemente prohibido, ya que todas las cosas conforme a lo establecido antiguamente, están bajo la administración, y el poder del obispo". Tradução nossa. **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.25.

<sup>168</sup> SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.491.

<sup>169</sup> "Que el bispo no imponga prestaciones ni tributos en la diócesis. La queja de muchos reclama este decreto, porque hemos sabido que los obispos se comportan en sus diócesis no de una manera sacerdotal, sino cruelmente y mientras está escrito: "Sed ejemplo de vuestra grey y no dominadores de los elegidos", imponen tributos y perjuicios a su diócesis. Por lo tanto, exceptuando lo que las

Os atos episcopais recebiam essa vigilância, que era exercida pelos juízes distritais e também pelo metropolitano da província<sup>170</sup>.

Não por acaso, os bispos foram responsáveis não apenas em relação ao fortalecimento da ortodoxia católica, mas também para a união e centralização eclesiástica, além de servirem de base de apoio para o poder régio. A ampla formação intelectual, juntamente com o poder adquirido pelos bispos, possibilitou que os membros dessa esfera eclesiástica produzissem as mais diversas obras literárias que não só influenciaram e reafirmaram a fé nicena, como também ajudaram a fortalecer as bases régias do reino de Toledo.

A patrística espanhola teve grandes nomes como Leandro e Isidoro de Sevilha, Bráulio de Zaragoza, Ildefonso de Toledo, entre tantos outros, que foram grandes pregadores niceístas e defensores do reino toledano. Manuel Díaz y Díaz comenta que a atitude cultural desses bispos vinha então determinada pelo ambiente em que viviam, pelas necessidades que sentiam de remediar algumas situações, e isso tudo com seus critérios culturais, visão pastoral e erudição<sup>171</sup>.

O clero visigodo tinha uma necessidade maior na formação dos seus membros, devido à instabilidade do poder e da fé do reino recém converso. De fato, logo após o III Concílio de Toledo, a reação de alguns grupos nobiliárquicos, contrários à conversão, não tardou em aparecer. Segundo Renan Frighetto:

Devemos frisar que a conversão dos visigodos ao cristianismo católico encontrou alguns focos de resistência nobiliárquica, sinal evidente de que a ideia de um consenso da nobreza visigoda em favor da conversão ao catolicismo encontrava-se mais no plano retórico. Parece-nos certo afirmar que esta dificuldade inicial tinha relação com o receio de determinados grupos políticos de perderem seu status na complexa teia de relações sociais e políticas diante de outros segmentos nobiliárquicos que, a partir de 589, passariam a ter força e peso decisórios nas futuras eleições régias. Reação até certo ponto natural de grupos nobiliárquicos fortemente

---

determinaciones de los antiguos, mandan que el bispo reciba de cada iglesia, se les negará todo lo que hasta ahora han pretendido, a saber: que no molesten a los presbíteros ni a los diáconos con prestaciones personales, ni exacciones. Para que no merezcamos ser llamados dentro de la Iglesia de Dios recaudadores, más que pontífices de Dios. Y aquellos clérigos, tanto los de la sede episcopal con los de las iglesias rurales que sintieren ser molestados por el bispo, no dejen de presentar sus quejas al metropolitano, y éste no retrase el reprimir severamente tales abusos". Tradução nossa. **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.26.

<sup>170</sup> SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.494.

<sup>171</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **De Isidoro al siglo XI**. Estudios sobre la vida literaria peninsular. Barcelona: 1976, p.98.

amparados nas tradições ancestrais godas, arianas e marcadas por uma tendência “exclusivista” na eleição do soberano que desapareceria com a conversão ao cristianismo católico. Neste caso, acreditamos que os problemas encontrados por Recaredo e pelos representantes episcopais e nobiliárquicos que apoiavam a conversão ao catolicismo tivessem um forte apelo político que acabou sendo contornado pela enérgica reação do soberano e de seus aliados políticos<sup>172</sup>.

A Igreja necessitava de uma ação pastoral imediata, pois a sua união e fortalecimento eram ainda muito frágeis. Nesse sentido, o quanto mais fosse produzido de obras evangelizadoras e de propagação da ortodoxia, melhor; tornava-se preciso evangelizadores com alto grau de formação intelectual, participantes das elevadas esferas do poder régio, como é o caso de Ildefonso de Toledo.

Com uma formação ascética, combinada com uma consciência pastoral e ensinamentos de retórica e gramática, Ildefonso de Toledo buscou como objetivo principal o fortalecimento da ortodoxia, produzindo obras que contribuíram com a dogmática e a liturgia, como é o caso de seu tratado a respeito da virgindade perpétua de Maria, intitulado *De Virginitate Perpetua Sanctae Mariae*. Sobre esta obra, Díaz y Díaz afirma: “de fato, ainda que aparentemente com outros objetivos, logo se descobre o tom efetivo de luta antijudaica neste tratado ildefonsiano”<sup>173</sup>.

Esse bispo toledano, antes de escritor, foi pastor da Igreja. Sua formação encaminhou-se para alcançar a união eclesiástica em torno da ortodoxia niceísta. Conforme Rivera Recio explana: “O bispo não somente deve resplandecer pela limpeza de sua vida, ornada por todas as virtudes, como também ser paradigma e modelo de seus sacerdotes”<sup>174</sup>. Isidoro de Sevilha também ressalta que:

O Doutor da Igreja deve brilhar tanto pela doutrina como para a vida, porque a doutrina sem vida torna-o arrogante, e a vida sem doutrina torna-se inútil. O sacerdote deve consolidar com as obras a sua pregação, de modo que informe através do exemplo o que ele ensina de palavra [...] Todo Doutor dessa sorte deve primar ao povo a ele confiado e apoiar-se na doutrina, de modo que brilhe pela virtude o mesmo que brilha com a palavra<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> FRIGHETTO, R. Considerações sobre o conceito de *gens* e sua relação com a idéia de identidade nobiliárquica no pensamento de Isidoro de Sevilha (séc VII). **Revista Imago Temporis. Medium Aevium**. VI, 2012, p.434.

<sup>173</sup> “En efecto, aunque aparentemente con otros objetivos, pronto se descubre el tono efectivo de lucha antijudía en este tratado ildefonsiano”. Tradução nossa. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **De Isidoro al siglo XI**. Estudios sobre la vida literaria peninsular. Barcelona: 1976, p.106.

<sup>174</sup> “El obispo no solo debe resplandecer por la limpieza de su vida, ornada por todas las virtudes, sino ser también paradigma y modelo de sus sacerdotes”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.144.

<sup>175</sup> “El doctor de la Iglesia debe brillar tanto por la doctrina como por la vida porque la doctrina sin la vida le hace arrogante, la vida sin la doctrina le vuelve inútil. El sacerdote debe consolidar con las



Elogios parecem não faltar a Ildefonso; seu biógrafo, Juliano de Toledo, assim o descreve:

Digníssimo de todo o elogio pela exemplaridade de suas virtudes, distinguindo-se pelo temor a Deus e pela religiosidade de sua vida, assim como por seu cuidadoso proceder; honroso na maneira de se comportar, único por sua paciência, prudente e discreto em proteger segredos, cheio de sabedoria [...]; quer dizer, se distinguiu tanto pelo relevante de seus méritos como pela retidão e acerto de seu governo<sup>176</sup>.

O fato de não ter conhecimento do grego ou do hebraico não impediu que Ildefonso escrevesse grandes obras teológicas, como no caso do *De Virginitate Perpetua Sanctae Mariae*, texto mariológico no qual o tema central é a defesa do dogma da virgindade perpétua de Maria. Obra, além disso, que alcançou grande projeção durante o medievo; essa afirmação leva em conta o número de cópias do tratado que alcançaram regiões como a França e Alemanha, e que também percorreram séculos adiante daquele relacionado ao de sua escrita (século VII)<sup>177</sup>.

O filólogo Vicente Blanco, responsável pela edição utilizada nesse trabalho, refletindo a respeito de como Ildefonso de Toledo influenciou outras gerações cristãs, apresenta como prova uma narração em versos do Milagre da Casula, escrito pelo bispo Gonzalo de Berceu<sup>178</sup>.

Ao analisarmos a obra de Ildefonso percebemos que a sua formação dogmática foi permeada pelos seguintes autores da patrística: Jerônimo de Strídon, Agostinho de Hipona e Isidoro de Sevilha. Notamos já de início a forte influência de Jerônimo, tendo em vista que o autor cita os hereges Helvidio<sup>179</sup> e Joviano<sup>180</sup>. Ambos pertenceram à segunda metade do século IV, tornando-se adversários

---

obras su predicación, de modo que informe con el ejemplo lo que enseña de palabra. (...) Todo doctor eficiente de tal suerte debe aventajar al pueblo a él encomendado y apoyarse en la doctrina, que así brille por la virtud como resplandece por la palabra". Tradução nossa. ISIDORO DE SEVILHA. *Setentiarum Livri XX*. In: **Santos Padres Españoles**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, p.473.

<sup>176</sup> "Dignísimo de toda a alabanza por la ejemplaridad de sus virtudes, distinguiéndose por el temor de Dios y por la religiosidad de su vida, así como por su escrupuloso proceder; honorable en la manera de comportarse, único por su paciencia, prudente y discreto en guardar secretos, lleno de sabiduría (...); es decir, se distinguió tanto por lo relevante de sus méritos como por la rectitud y acierto de su gobierno". Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.144.

<sup>177</sup> SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginitad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.160.

<sup>178</sup> Ibidem, p.164.

<sup>179</sup> Ibidem, p.55.

<sup>180</sup> Ibidem, p.53.

teológicos e dogmáticos de Jerônimo, que escreveu para eles *Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae* e *Adversus Iovinianum*. No caso, em ambas as obras, Jerônimo apresentava em perspectiva a defesa da virgindade perpétua<sup>181</sup>.

De Isidoro, Ildefonso utilizou a obra *Synonima*, *Soliloquia* e *De lamentatione animae peccatricis*. Segundo Rivera Recio, “esta obra impressionou de tal maneira a Ildefonso quando ele a conheceu, que ele a tomou como modelo e espelho de seu escrito”<sup>182</sup>. A forma de escrita de Ildefonso em *De virginitate perpetua sancatae Mariae* segue, dessa forma, o exemplo de Isidoro. Rivera Recio, na citação de Vicente Blanco, afirma que:

Tanto a obra de São Isidoro, como a de São Ildefonso são únicas quanto ao seu estilo. Todas as demais obras de ambos escritores carecem da abundância de anáforas e de sinônimos que apresentam as duas obras citadas. Assim podemos deduzir que o estilo destas obras não constituía um gosto literário dominante na época, e sim um sinal de domínio de linguagem.<sup>183</sup>

No caso do Bispo de Hipona, ele foi a grande base teológica e dogmática do Ocidente cristão. Obras como *Cidade de Deus*, *Confissões* e a pastoral *Doutrina Cristã* tiveram como papel principal formar evangelizadores e pregadores.

Na época de Agostinho (354-430) a Igreja também estava procurando dar uma interpretação cristológica única, e assim fortalecer a sua ortodoxia. De fato, esse período foi muito turbulento, cheio de interpretações acerca dos evangelhos e dos dogmas; no caso, o embate dava-se principalmente com os maníqueus<sup>184</sup>.

A noção de dogma em Agostinho passa por uma ideia da fé inquestionável; para o autor, a fé naquilo que não se vê é o maior exemplo de fidelidade. Mais do que a noção de *fides*, Agostinho entende que alguns dogmas são “mistérios”, e a compreensão desses só se daria quando o fiel estiver no Paraíso, na presença do Pai; e o caminho para se alcançar essa revelação estaria na fé católica<sup>185</sup>. A

<sup>181</sup> RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.164.

<sup>182</sup> “Esta obra de tal manera impresionó a Ildefonso al conocerla, que la tomó como modelo y espejo de su escrito”. Tradução nossa. Ibidem, p.163.

<sup>183</sup> “Tanto la obra de San Isidoro, como la de San Ildefonso son únicas en cuanto a su estilo. Todas las demás obras de ambos escritores carecen de la abundancia de anáforas y de sinónimos que tienen las dos obras citadas. De aquí podemos deducir que el estilo de estas obras no constituía un gusto literario dominante en la época, sino un alarde de dominio del lenguaje”. Tradução nossa. Ibidem, p.164.

<sup>184</sup> Filosofia difundida por Maniqueu, filósofo cristão do século III, ideias dualistas.

<sup>185</sup> MORAIS, F.S. de. **A evolução do dogma Trinitário na Igreja Antiga (século I a V)**. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010, p.79.

influência de Agostinho de Hipona está presente em várias partes do tratado, onde Ildefonso cita a Santíssima Trindade, em especial a quarta parte, onde o bispo toledano discorre sobre a obrigação de crença na ação de Cristo no mundo<sup>186</sup>.

A fé acima de qualquer dúvida, assim reforça Agostinho; para este, busca-se a verdade somente através da fé<sup>187</sup>, afirmação agostiniana repetida por Ildefonso nesta passagem do tratado: “Prestar verdadeira obediência àquelas verdades que com todo poder decretais que obedeças e siga sem exceção a Igreja de Deus”<sup>188</sup>.

A influência ascética permeia a obra *Confissões*<sup>189</sup>, na qual Agostinho passa pelo arrependimento de uma vida pecadora, onde se despoja do passado, com mulher e filho, para abraçar a castidade e a contemplação, logo após seu batismo por Ambrósio de Milão. O caráter evangelizador e pastoral também se encontra em *Confissões*, na qual a vida santa é considerada superior à pecadora. De fato, o ascetismo presente na vida monástica permeou toda a vida adulta de Ildefonso.

Em a *Doutrina Cristã*<sup>190</sup>, Agostinho reforça o caminho que o crente deve percorrer, bem como os modelos de virtudes que necessita seguir para então alcançar o reino dos Céus. Podemos retirar dessas duas obras uma síntese dogmática do que para Agostinho era a verdadeira fé. Ressaltaremos, portanto, algumas afirmações que, percebemos em Ildefonso, seriam aqueles mais importantes no modelo da verdadeira fé: O Deus Trindade, a Encarnação e a passagem bíblica que reafirma as anteriores: “O Verbo se fez carne”<sup>191</sup>. Essa passagem está também presente no tratado sobre a Virgem: “Ela, segundo os Salmos, é o tálamo de Deus, porque de seu ventre sairá o Verbo feito carne, como esposo que deixaria nela o decoro de uma virgindade perene”<sup>192</sup>.

<sup>186</sup> SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginitad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.82.

<sup>187</sup> MORAIS, F.S. de. **A evolução do dogma Trinitário na Igreja Antiga (século I a V)**. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010, p.79.

<sup>188</sup> “Prestar verdadera obediencia a aquellas verdades que con todo poder decretáis que obedezcas y siga sin excepción la Iglesia de Dios”. Tradução nossa. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginitad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.45.

<sup>189</sup> SANTO AGOSTINHO. **As Confissões**. Lisboa: Rei dos Livros, 1985.

<sup>190</sup> SANTO AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002, p.62.

<sup>191</sup> **A BIBLIA SAGRADA**. João 1:14. Sociedade Bíblica do Brasil. São Paulo, 1988.

<sup>192</sup> “Ella, según los Salmos, es el tálamo de Dios, porque de su vientre saldrá el Verbo hecho carne, como esposo que dejaría en ella el decoro de una virginitad perenne”. Tradução nossa. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginitad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.67.

Agostinho de Hipona escreveu um tratado sobre a virgindade chamado *De sanctae virginitate*<sup>193</sup>, onde Cristo e Maria são vistos como exemplos perfeitos de castidade. Percebemos a presença da questão do comportamento virginal nas mulheres, como “espelhos de Maria”, ocupando o debate dos clérigos. O dogma vai se definindo, tornando-se, como veremos, uma imagem da Igreja em construção.

Outro ponto definido por Agostinho, que entendemos também como uma questão dogmática, é a inefabilidade de Deus. De fato, em sua obra *Confissões*, Agostinho reafirma a perfeição de Deus<sup>194</sup>, o qual não comporta erros. Ou seja, se Deus é infalível, as Escrituras, que contêm a sua palavra, também o são; logo, duvidar das Escrituras é duvidar de Deus, e por consequência da verdade.

Uma passagem em *Doutrina Cristã* contribui no esclarecimento desse pensamento; segundo Agostinho: “Todo aquele que nas Escrituras entende de modo diferente ao do autor sagrado engana-se em meio mesmo da verdade, visto que as Escrituras não mentem”<sup>195</sup>. Ou seja, tudo o que colocasse a veracidade das Escrituras em dúvida, ou que compreendesse de forma diferente a interpretação desta pela ortodoxia, deveria ser prontamente combatido.

Essa afirmação agostiniana fará parte também do pensamento isidoriano, que colocou as Escrituras como limite de todo e qualquer conhecimento pagão; ou seja, disciplinas e obras que não eram consideradas cristãs poderiam ser usadas em benefício da Igreja, desde que não a questionassem, interferissem ou negassem.

Nair de Oliveira considera e resume justamente esse pensamento na Introdução da edição de *Confissões* de Agostinho; assim, nas palavras desta autora: “Por ser a Bíblia o livro da verdade, é ela tudo e para todos o suficiente. É o livro de Deus, inspirado e ditado por Seu Espírito, merece ilimitada confiança”<sup>196</sup>.

Sua afirmação, portanto, é clara nesse sentido da crença na fé verdadeira, sem quaisquer questionamentos. Vemos isso em Isidoro de Sevilha: em suas *Etimologias*, o autor demonstra que a palavra dogma vem de crer, crer no que é

<sup>193</sup> SANTO AGOSTINHO. **A Virgindade Consagrada**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

<sup>194</sup> SANTO AGOSTINHO. **As Confissões**. Lisboa: Rei dos Livros, 1985, p.10.

<sup>195</sup> SANTO AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002, p.74.

<sup>196</sup> SANTO AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002, p.20.

bom, crer no que é verdade, *Fides est qua veraciter credimus id quod nequaquam videre velemus*. A fé nos permitiria crer firmemente naquilo que não vemos<sup>197</sup>.

Na realidade, essa noção de “crer sem ver” está ligada ao “ver sem contestar”, ou seja: crer naquilo que não se vê, sem contestá-lo; afirmação esta ligada à inefabilidade de Deus defendida por Agostinho<sup>198</sup>. Se Deus é infalível e o fiel crê nele, então não há necessidade de certos “mistérios” serem explicados ao crente, tendo em vista que todos eles já deveriam ser considerados como a pura verdade. Ora, é uma maneira de proteger a Igreja de contestações, dúvidas e divergências. Com isso podemos afirmar que a legitimação do poder eclesiástico passa pela noção do dogma agostiniano; e como vimos acima, e reafirmamos aqui, Isidoro e Ildefonso se apoiaram, na construção de suas obras teológicas, neste conceito em especial, o dogma de crer sem na verdade ver!

Além da definição e fortalecimento dos dogmas ortodoxos, um outro importante mecanismo legitimador eram os concílios, porque eles ajudavam a legitimar o poder da Igreja. Neles eram estabelecidas as diretrizes que comandariam a política eclesiástica, os caminhos que seus membros deveriam tomar e como deveriam agir frente aos grandes desafios oferecidos por um reino que estava converso, mas em muitos lugares continuava a demonstrar resistência à ortodoxia.

Além da questão dos judeus, que serão considerados “os inimigos da fé verdadeira” na época de Ildefonso, e da questão do dogma da consubstancialidade, outra questão estava bem presente no contexto do autor: discutia-se acerca da virgindade perpétua de Maria. Sobre este tema, ele dedicará sua obra mais famosa.

As primeiras discussões sobre o papel de Maria na vida de Jesus iniciam-se logo nos primeiros séculos cristãos: nessa época ela era conhecida pelo termo grego *aeiparthénos* (sempre virgem); já no século IV a doutrina da virgindade aparece ligada ao termo *De fide*, algo como parte essencial da fé ortodoxa.

Etimologicamente, fé tem origem no latim *Fides*, que significa atitude de fidelidade. Durante o Império Romano, o conceito de *Fides* adquire uma conotação complexa que envolve atitudes e deveres aplicados em diversos âmbitos da sociedade romana. Segundo Thiago Stadler:

---

<sup>197</sup> ISIDORO DE SEVILHA. **Etymologiarum**. Ed. de Lindsay (latim). Trad. para o espanhol de J.O.Reta e M. A. A. Casquero, com introdução de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, p.689.

<sup>198</sup> MORAIS, F.S. de. **A evolução do dogma Trinitário na Igreja Antiga (século I a V)**. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010, p.79.

Entendemos que as definições do termo repousam nas noções de lealdade e confiança, bem como nas de palavra de honra-fazer o que se diz, juramento e, inclusive, no sentido de “garantia”, sendo esse o sentido original de *fides*<sup>199</sup>.

Era a personificação romana de lealdade; para os cristãos, é a crença absoluta em Deus, a confiança e credibilidade na sua onisciência. Totalmente oposto, portanto, ao sentimento da dúvida. Podemos, nesse sentido, compreender que a noção de *Fides* romana confere o seu significado e importância para a *Fides* cristã, no que se refere exatamente ao sentido de confiança e credibilidade.

Se ampliarmos um pouco a noção desse conceito, veremos que ele, com algumas modificações, poderia ser aplicado muito bem à realidade da *Hispania* no período; e isso tanto no que se refere às relações Igreja/devotos, Igreja/Rei e igualmente Rei/Súditos. Para todos os casos, a *Fides* romana continuou a ser praticada e cobrada. Apenas se transformou e adquiriu uma aura sagrada.

Assim sendo, os dogmas aceitos como verdadeiros pela Igreja eram considerados verdades absolutas, sem possibilidade de questionamentos. Por isso, nos primeiros séculos cristãos, niceístas se debateram de muitas formas com várias correntes cristãs; eram anos de construção dogmática, onde as verdades da fé ainda eram muito frágeis. Entre elas, a questão da virgindade perpétua de Maria.

Os defensores desse dogma ampararam-se, principalmente, em duas passagens do Evangelho: em Mateus 1:25, “Porém não teve relações com ela até que ela deu à luz o seu filho. E José pôs o nome do menino de Jesus”<sup>200</sup>; e em Lucas 1:34, “Então Maria disse ao anjo: Isso não é possível, pois eu sou virgem”<sup>201</sup>. Mas as referências aqui à Virgem Maria são poucas... De que modo, então, ocorreu essa transformação em direção de uma doutrina dogmática, considerada tão complexa e de grande importância, na época em questão?

Remetemo-nos ao dogma da Anunciação, que segundo a autora Anna Paula Baptista marca, em termos teológicos, o início da vida humana de Cristo e a justificativa de sua dupla natureza. Maria, nesse sentido, teria um papel assaz primordial: filho de uma virgem concebida, portanto, por meio do milagre. Os primeiros Doutores e Padres da Igreja, de fato, empenharam-se em justificar o

<sup>199</sup> STADLER, T.D. **O Império Romano em Cartas**. Juruá Editora. Curitiba, 2013, p.132.

<sup>200</sup> **A BIBLIA SAGRADA**. Sociedade Bíblica do Brasil. São Paulo, 1988, p.2.

<sup>201</sup> Ibidem, p.85.

advento do filho de Deus: investigando no Novo Testamento, com episódios do Velho Testamento, assim demonstrando através de seus livros e versículos que o mundo realmente estava preparando a vinda de Nosso Senhor.

Nesse encaminhamento, no século II, o Mártir Justino compara Maria à Eva. Essa segunda Eva, porém, traria consigo a redenção da primeira. Sua concepção virginal, amparada pelas já referidas passagens de Mateus e Lucas, dá início então ao dogma mariano da virgindade perpétua<sup>202</sup>.

Sobre esta concepção, a cristandade tratou de aliá-la ao mistério da Encarnação, que se tratava de um dogma fundamental. A Encarnação de Deus começou a ser explicada pela exegese e pelos textos patrísticos, através dos Evangelhos de Mateus, Lucas e João. Todos apresentam alguma citação referindo-se à profecia de Isaías 7, 14: “Por isso, o próprio Senhor vos dará um sinal: uma virgem conceberá e dará à luz um filho, e o chamará ‘Deus Conosco’”<sup>203</sup>.

Por sua vez, o dogma da virgindade perpétua de Maria *ante partum, in partum, post partum*, encontrou a sua justificativa em Ezequiel 44,2: “O Senhor disse-me: Este pórtico ficará fechado. Ninguém o abrirá ou passará, porque o Senhor, Deus de Israel, aí passou; ele permanecerá fechado”<sup>204</sup>.

O dogma mariano, a partir de então, começa a ser levantado como uma bandeira niceísta, principalmente quando dois Doutores da Igreja passaram a defendê-lo ardorosamente: Jerônimo de Strídon e Ambrósio de Milão.

Nascido em 347 d.C., Jerônimo de Strídon já era considerado uma figura de destaque da Igreja quando o Bispo de Roma Damásio I o convocou para traduzir pergaminhos em hebraico e grego para o latim, formatando aquela que ficaria conhecida como a Bíblia Vulgata, *de versio vulgata*, ou versão dos vulgares. Tal projeto viabilizaria muito a expansão cristã, tendo em vista que mais pessoas compreenderiam o Livro Sagrado. É essa versão que chega aos clérigos visigodos, que eram versados no latim. Com tal propriedade intelectual, Jerônimo “abraça” outras missões, e se envolve em uma discussão dogmática sobre a virgindade perpétua de Maria, escrevendo uma resposta a um herético de nome Helvidio.

Esse cidadão, sobre o qual não se tem mais informações a não ser suas pregações, era contemporâneo de Jerônimo e contestava a virgindade de Maria,

<sup>202</sup> BAPTISTA, Anna Paola Pacheco. Marianismo e iconografia nos primórdios da Igreja Católica: a anunciação à Virgem Maria. **Phoinix (UFRJ)**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 27, 1998.

<sup>203</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>204</sup> Ibidem, p. 28.

isso em torno do ano de 383. Baseando-se no Evangelho, Jerônimo escreve uma resposta intitulada *Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae*<sup>205</sup>.

No mesmo período, há também o registro de um monge romano, de nome Joviano, que pregava que o celibato não fazia diferença para o crente; o que garantiria a sua salvação e superioridade na fé seria, apenas, o batismo. Nesse sentido, ele colocava em cheque a importância doutrinal da castidade, além da virgindade perpétua, vista como uma característica sagrada que identificava a santidade de Maria, e também justificava a afirmação da mesma como mãe de Deus. Essa contenda teve seu lugar no ano de 392, e Jerônimo escreveu a sua resposta e defesa doutrinária no que ficou chamado *Adversus Jovinianum*<sup>206</sup>.

Essas diversas contendas de São Jerônimo em defesa da Virgem influenciaram a tal ponto Ildefonso que este começará o seu tratado *De Virginitate perpetua sanctae Mariae* ressaltando que o escrito em questão se trata de uma resposta aos heréticos, aos antagonistas de Jerônimo, ou seja, Helvidio e Joviano; bem com aos antagonistas contemporâneos do próprio Ildefonso, os judeus.

Ainda no século IV, a Igreja está preocupada também com a definição do papel de Maria, ou seja, se ela será chamada de *Theotokos* (mãe de Deus) ou por *Christotokos* (mãe do Cristo). Diversos Padres da Igreja nos três primeiros séculos defendem Maria como a *Theotokos*, tais como Orígenes (254), Atanásio (330) e João Crisóstomo (400)<sup>207</sup>. Especialmente, com relação à questão da Santíssima Trindade, apesar do Concílio de Niceia (325) já ter estabelecido essa questão dogmática, algumas heresias continuavam negando-a, a exemplo dos arianos.

O uso do termo *Theotokos* acabou formalmente afirmado como dogma no Terceiro Concílio Ecumênico, realizado em Éfeso, em 431<sup>208</sup>. O Patriarca Nestório de Constantinopla (386-451), porém, não aceitou essa denominação, afirmando que Maria era apenas mãe de Cristo, dando origem assim à heresia nestoriana<sup>209</sup>.

Em resposta elaborada de modo direito a Nestório, Cirilo de Alexandria escreveu o seguinte: “Surpreende-me que há alguns que duvidam que a Virgem

<sup>205</sup> RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.164.

<sup>206</sup> Ibidem, p.164.

<sup>207</sup> BAPTISTA, Anna Paola Pacheco . Marianismo e iconografia nos primórdios da Igreja Católica: a anunciação à Virgem Maria. **Phoinix (UFRJ)** , Rio de Janeiro, v. 4, p. 30, 1998.

<sup>208</sup> Idem, 1998.

<sup>209</sup> Ibidem, p. 30.



santa deva ser chamada ou não de *Theotokos*. Pois, se Nosso Senhor Jesus Cristo é Deus, e a Virgem santa deu-o à luz, ela não se tornou a *Theotokos*?"<sup>210</sup>.

Tendo por base João 1:14, "O Verbo se fez carne", Cirilo argumenta que Nestório está cometendo um grave equívoco. Baseado na defesa do primeiro, o Concílio de Éfeso, realizado em 431 d.C., aceita o termo *Theotokos* como verdadeiro e condena então Nestório e seus seguidores como heréticos<sup>211</sup>.

No Ocidente, o primeiro a usar o termo *Theotokos* foi Ambrósio de Milão. Considerado um Doutor da Igreja e defensor da Virgem, contemporâneo de Jerônimo de Strídon, foi confessor e responsável pelo batismo de Agostinho. O Bispo de Milão ampara sua defesa no já citado anteriormente Ezequiel 44:2, sobre a questão bíblica do pórtico fechado. Ambrósio embasa a sua defesa da virgindade perpétua também nesse trecho bíblico: ele entende esse pórtico como sendo a própria Virgem Maria, e com isso estabelece a *virginitas in partu*. O Bispo de Milão, assim, dedicou-se a sempre defender e fortalecer esse dogma.

Em sua obra *De institutione virginis*, ele escreve exatamente:

E a quem poderia o Senhor atribuir maior mérito, reservar maior prêmio, senão à própria mãe? De fato, a ninguém destinou dons maiores que os concedidos à virgindade de Maria (...). Aos outros promete que não faltarão: acaso poderia tolerar que faltassem a sua mãe? Mas Maria não carece deles, eles não faltam à mestra da virgindade. E não poderia acontecer que aquela que carregou Deus em seu seio pensasse em ali carregar um homem<sup>212</sup>.

Os trabalhos desses dogmáticos defensores ortodoxos espalharam-se pelo Ocidente cristão; de fato, houve um esforço para que isso acontecesse, como forma de evangelização. E os clérigos hispalenses, importante destacar, preservaram em seus mosteiros a prática da leitura e da cópia desses manuscritos, para que eles, enfim, chegassem ao maior número de fiéis através de seus sacerdotes.

Na *Hispania*, o empenho da Igreja pela erudição dogmática dos seus membros foi enorme. Exatamente por isso a Igreja visigoda do Reino de Toledo foi tão profícua em produções literárias e teve um grande número de escritores entre os seus clérigos. Em especial, Isidoro de Sevilha, considerado um Padre da Igreja, com obras que tiveram grande influência no decorrer do medievo.

---

<sup>210</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>211</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>212</sup> SANTO AMBRÓSIO. **A Virgindade**. VI, 45. São Paulo: Editora Vozes, 1980.

Isidoro, assim como seu irmão Leandro de Sevilha, o Bispo que apoiou a revolta de Hermenegildo, nasceu na cidade de Cartagena. De origem hispano romana, ambos foram árdios defensores da ortodoxia niceísta. Ildefonso foi discípulo e admirador de Isidoro. Seu pensamento influenciou muito Ildefonso.

A questão dogmática de Isidoro alinha-se com o pensamento dos primeiros Padres e Doutores da Igreja. Novamente nos remetemos a Agostinho: a fé no que não se vê, o crer naquilo que não está explícito, e em especial a sua defesa apaixonada da consubstancialidade de Cristo, tendo em vista que seu período marca a presença da ameaça ariana, que negava fervorosamente esse dogma.

Em suas *Etimologias*, Isidoro define bem o que para ele é um dogma; ele estabelece uma ligação com o verbo crer, afirmando que “assim se diz, creio que isso é bom, creio que isso é verdade”, a crença na fé verdadeira; e para ele, complementamos ainda, na fé é que se encontra o que se deve crer: “A fé nos permite crer firmemente naquilo que em maneira nenhuma podemos ver; pois o que vemos não pode ser considerado matéria de fé. Em sentido próprio, se aplica o termo fé ao cumprimento do que se tinha dito e prometido”<sup>213</sup>.

A questão da virgindade de Maria foi um ponto importante para Isidoro, pois ela reafirmava vários dogmas católicos. O autor relacionou esse dogma com a natureza sagrada do Cristo, a partir do seguinte argumento: se ela concebeu o “Verbo que se fez Carne”, sua concepção e seu parto só podem ter sido miraculosamente intocados; assim, portanto, eram sagrados.

A questão dogmática, portanto, estava no auge de sua importância. Mas a doutrina mariológica já estava bastante presente na fé dos clérigos niceístas.

Maria começou a ser venerada no Ocidente no século IV; a autora Ana Paola Baptista afirma a existência, no período, de “um fragmento de papiro registrando uma oração que pede a intersecção de Maria”<sup>214</sup>. Paralelamente, algumas heresias continuaram a contestar o papel significativo de Maria, entre elas o arianismo, a fé dos godos hispânicos. O Concílio de Éfeso, em 431, refutou a heresia nestoriana e

---

<sup>213</sup> “La fe nos permite creer firmemente lo que en manera alguna podemos ver; pues lo que vemos no puede considerar-se materia de fe. En su sentido propio se aplica el término fe al cumplimiento de lo que se ha dicho y prometido”. Tradução nossa. ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiarum*. Ed. de Lindsay (latim). Trad. para o espanhol de J.O.Reta e M. A. A. Casquero, com introdução de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, p.689.

<sup>214</sup> BAPTISTA, Anna Paola Pacheco. Marianismo e iconografia nos primórdios da Igreja Católica: a anunciação à Virgem Maria. *Phoenix (UFRJ)*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 29, 1998.

acabou por impulsionar a fé na Virgem. O Concílio de Latrão, isso no ano de 639, deu o impulso que faltava para um culto que teve seu apogeu durante o medievo<sup>215</sup>.

O culto à Maria virou uma bandeira de identidade da ortodoxia conforme as batalhas contra as heresias se tornavam mais ferrenhas. Essa identificação, segundo a autora Anna Paola, deu-se porque a Igreja se identificava com aquela que, casta e escolhida, representava bem o “tipo” da Igreja-Mãe; concepção desenvolvida a partir da ideia de maternidade virginal e explorada posteriormente por Santo Ambrósio e Santo Agostinho; ambos, aliás, que influenciaram no pensamento ildefonsiano. Nas palavras de Anna Paola:

Enquanto as heresias ameaçavam a ordem, a exaltação de Maria transformou-se na marca da ortodoxia e a Igreja contra-atacou a erupção de tais movimentos com a introdução de festas, como a festa que foi estabelecida no Reino de Toledo em 18 de dezembro, dia também do Milagre da Casula de Santo Ildefonso, santuários, relíquias e imagens de Maria<sup>216</sup>.

Como verificamos nas considerações acima, tornam-se cada vez mais necessárias as representações visuais de Nossa Senhora. De fato, conforme o papel Maria/Igreja ganha espaço e continua se fortalecendo dentro da ortodoxia, mais a sua representação visual vai se elaborando e multiplicando. Uma imagem que funciona, portanto, como instrumento de afirmação da fé Mariana/Católica.

---

<sup>215</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>216</sup> Ibidem, p. 30.

### 3. ANÁLISE DO TRATADO *DE VIRGINITATE PERPETUA SANCTAE MARIAE*

O tratado da virgindade foi produzido dentro do contexto em que o dogma mariano estava em plena difusão, no século VII. Entretanto, não possuímos a data específica da composição. Nesta discussão, o filólogo Vicente Blanco chega a apresentar duas possibilidades sobre o período de escrita do tratado. Na parte introdutória da edição que utilizamos da fonte, Vicente Blanco afirma que o tratado foi escrito durante o bispado de Ildefonso: “O período mais importante da vida de São Ildefonso é o de seu episcopado, pois como conselheiro de Recesvinto influenciou notavelmente nos principais acontecimentos de seu tempo. Velando pela integridade do dogma, escreveu sua obra *De Virginitate*”<sup>217</sup>. Porém, em outro momento Blanco também chega a afirmar que a referida obra foi escrita durante o período no qual Ildefonso era monge no Mosteiro de Agali; nesse sentido, se levaria em consideração que Ildefonso, em sua obra *Confesion*, escreveu: “Por conseguinte, que não me depreciem os prelados, nem meus iguais”<sup>218</sup>.

Rivera Recio, outro filólogo, autor de uma biografia de Ildefonso de Toledo, afirma que o tratado foi escrito “na plenitude juvenil de seu autor e no sossego monacal do Agaliense”<sup>219</sup>. No presente estudo levaremos em conta a própria passagem de Ildefonso, citada acima, a qual sugere que ele ainda era um monge.

Pois bem, a edição do tratado *De Virginitate Perpetua Sanctae Mariae* utilizada na presente dissertação é a versão preparada pelo catedrático Vicente Blanco García, filólogo que pesquisou os vinte e quatro manuscritos disponíveis na época de seu trabalho: eram reproduções datadas do século IX ao XIV, localizadas na Espanha, França, Inglaterra e Itália. O filólogo lamenta o número por considerá-lo pequeno, tendo em vista que a obra foi de grande leitura durante a Idade Média<sup>220</sup>.

---

<sup>217</sup> “El período más importante de la vida de San Ildefonso es el de su arzobispado, pues como consejero de Recesvinto influye notablemente en los principales sucesos de su tiempo. Velando por la integridad del dogma, escribe su obra *De Virginitate*”. Tradução nossa. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginitad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.9.

<sup>218</sup> “Por consiguiente, que no me desprecien los prelados, ni mis iguales”. Tradução nossa. Ibidem, p. 46.

<sup>219</sup> “En la juvenil plenitud de su autor y en el sosiego monacal del Agaliense”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.164.

<sup>220</sup> SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginitad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.25.

A versão produzida por Vicente Blanco Garcia compõe parte de um conjunto de três obras ildefonsianas; no caso, as outras duas são *De cognitione baptismi* e *De itinere deserti*, as quais são versões de outro filólogo, Julio Campos Ruiz. Estas obras foram impressas de forma bilíngue, em espanhol e latim. A edição que analisamos como fonte faz uma classificação dos 24 códices, com o seu ano de produção e sua localização; fato este que nos proporcionou concluir o grande alcance da obra de Ildefonso, percebendo o trabalho feito pelos padres escritores para difundir as suas obras de fé, escritas em letra visigótica ou em latim clássico.

Sobre os manuscritos, vamos comentar a respeito de cada um, detalhando as suas principais características, de modo que possamos tomar conhecimento da localização física e temporal deles. Propomos dividi-los por ano de escrita; nesse sentido, levaremos em consideração o trabalho de Rivera Recio sobre Ildefonso de Toledo, e a versão bilíngue do *De Virginitate*, de Vicente Blanco, para justamente citarmos os códices que foram utilizados para essa edição atualizada do *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*. Ambos os autores citam todos os códices de forma igual, com apenas uma divergência: Rivera Recio escreve sobre um códice a mais, de origem no século XIII, escrito em Florença para um cardeal, e que estaria hoje na Biblioteca Nacional de Paris, Cap.n.15-13<sup>221</sup>. Esse códice não será utilizado para a nossa análise, por não termos mais informações a respeito dele.

Os códices mais antigos remetem-se ao século IX, e são dois: um está na Catedral de León, originário de Córdoba, escrito em letra visigótica, encadernado em madeira forrada com couro; o outro, também do século IX, está na Biblioteca Capitular de Toledo, e são partes incompletas do tratado divididas de maneira a serem usadas na liturgia, em forma de missas.

Do século X, são também dois códices. Um deles se encontra na Biblioteca Nacional de Paris, e possui uma trajetória que caracteriza bem como se dava a troca de trabalhos e estudos no período: o Bispo Godescalco, da cidade de Puy, na França, passou pelo monastério de San Martín de Albelda, na região de Pamplona, porque estava em peregrinação até Santiago de Compostela; no monastério, ele leu uma parte do tratado de Ildefonso; entusiasmado com a obra, requisitou junto ao abade Dulcídio uma cópia para levar para a França, para um monge copista conhecido apenas pelo nome de Gómez; a transcrição foi levada posteriormente

---

<sup>221</sup> RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.161.

para a Aquitânia. O manuscrito está dividido em duas partes: a primeira escrita em letra carolíngia, e a segunda em minúsculas visigóticas. A primeira parte apresenta uma moderna encadernação em pele, com escudo de Luís XIV; a segunda parte, que está em letra visigótica, possui uma evocação a Abraão, um companheiro do Bispo Godescalco; nela, o copista fez um prólogo baseado na biografia de Ildefonso por Juliano de Toledo. As duas partes são bem independentes uma da outra.

Por sua vez, o outro manuscrito do século X, datado de 954, se encontra no Monastério de El Escorial; ele contém, além do tratado propriamente dito, algumas vidas de santos. Interessante que está dividido em seis seções, sendo que a segunda está intitulada “Contra os Judeus”, escrita caprichada em minúscula visigótica. Foi copiado por um notário de nome Juan.

Os códices do século XI são seis. Um deles está no Monastério de Silos, datado de 1059, escrito em minúscula visigótica, e com influência da escrita carolíngia. O autor da cópia atendia pelo nome de Blasco; a encadernação é posterior, do século XVII, em couro. Encontra-se dividido em seis seções e incompleto. Junto está o *Sermo de Sanctae Mariae*, também da autoria de Ildefonso.

O segundo está localizado no *British Museum* de Londres, também procedente de Silos, em letra visigótica. Dividido em seis seções, contém ainda *Officium in diem Sanctae Mariae* e um sermão de Ildefonso.

O terceiro está em Florença, na Biblioteca Laurenciana. Foi escrito em minúscula visigótica, e apresenta-se adornado de desenhos. Contém o Tratado sobre a virgem de Ildefonso, estando completo e dividido em sete partes.

O quarto encontra-se na Biblioteca Nacional de Madrid, e é conhecido como *Cotejo de Burriel*. Composto pelo Padre Burriel, trata-se de um estudo comparativo entre o tratado *De Virginitate* de Ildefonso e um manuscrito existente em Toledo; este último foi escrito em 1067, para a Igreja de Santa Maria de Alficen, por um sacerdote chamado Salomão. O interessante nesse códice é o fato dele ser muito semelhante ao que está em Florença, o que levou os filólogos, através de estudos paleográficos, a concluírem que ambos são de origem toledana.

O quinto deles está na Academia de História de Madrid, sendo conhecido como *Aemilianensis 47*. Encontra-se em minúscula visigótica. Dividido em seis seções, contém algumas Vidas de Santos, inclusive a vida de Santo Ildefonso por Cixila e também por Juliano de Toledo.

E finalmente, o sexto, que está na Biblioteca Nacional de Paris. Escrito em letra carolíngia do século XI, possui títulos em vermelho e encadernação em pergaminho. Para além do já citado Prólogo de Gomez e do próprio tratado, apresenta também alguns fragmentos de uma troca de correspondência entre São Paulo e Sêneca, o testemunho de São Jerônimo a respeito de Sêneca, e ainda algumas epístolas de São Jerônimo.

Os manuscritos do século XII são três, e dois deles estão na Biblioteca Nacional de Madri. O primeiro foi de propriedade do Padre Flórez; trata-se do *Cotejo de Burriel*, escrito entre o final do século XII e início do XIII, provavelmente de origem Catalã. O segundo apresenta títulos em vermelho, e possui miniaturas iconográficas, de página inteira, douradas e coloridas, representando a vida de Ildefonso. As iniciais são muito adornadas. A letra é do final do século XII, encadernação de pele *gótico-mudejár*. Nele há uma inscrição onde se lê que o livro pertence aos irmãos capelães da Irmandade do Coro da Santa Igreja de Toledo.

O terceiro deles encontra-se em Barcelona, no Arquivo da Coroa de Aragão, fundo do Monastério de Ripoll. Está dividido em duas partes: na primeira, verificamos o *Sententiarum* de Isidoro de Sevilha; e na segunda, o tratado de Ildefonso, o qual se apresenta dividido em sete seções.

Por sua vez, os códices do século XIII são oito. O primeiro está na Catedral do Burgo de Osma, e sua autoria pertence ao copista Lupo, no ano de 1209; exhibe letra francesa do século XIII. O segundo encontra-se na Biblioteca Nacional de Paris, também em letra francesa do século XIII, encadernado em pele, com títulos em vermelho e dourado nos cantos. Neste documento existe uma nota, feita posteriormente no século XVII, onde se lê: “Liure manuscrit de la Pureté de Nostre Dame de Tolédo aporté de Galice en Espagne par Gomesanus”. Ressaltamos também, o manuscrito termina com *miraculum beate Marie de Hildefonso*.

O terceiro é similar ao segundo em sua encadernação, escrita e localização; nele o tratado de Ildefonso encontra-se inteiro e há também outras obras de cunho mariano. O quarto também está na Biblioteca Nacional de Paris, com escrita francesa do século XIII, títulos vermelhos, encadernado em pele, e decorado de forma mais sóbria. Interessante a inscrição neste último, onde se pode ler que foi doado por São Luís aos padres dominicanos da capital da França. Contém o prólogo do copista Gómez e opúsculos com relação à Virgem.

O quinto códice do século XIII está na Biblioteca Nacional de Madri, letra do século XIII; possui os títulos em vermelho, está encadernado em pergaminho, e procede da Biblioteca do Palácio Nacional.

O sexto e o sétimo estão na Biblioteca Nacional de Paris. O primeiro contém o Prólogo de Gómez, com encadernação posterior, apresentando o escudo de Luís XIV. Quanto ao manuscrito seguinte, o filólogo Vicente Blanco indica que a letra aparenta ser do final do século XIII; também encadernado posteriormente, com escudo de Luís XIV, e trabalhado em pele. O tratado, porém, está incompleto.

O oitavo está na Biblioteca da Catedral de Toledo, na íntegra; se encontra dividido em seis seções, em duas colunas, e data do final do século XIII. Na continuação do tratado está a vida de Ildefonso, também dividido em seções. Vicente Blanco informa que não foram feitos estudos sobre esse códice.

Os três últimos são do século XIV. Dois deles estão na Biblioteca da Universidade de Valência. O primeiro procede da Livraria de São Miguel de los Reyes, possui letra do século XIV, escrito em duas colunas, encadernado com escudo do Duque de Calábria. O segundo também procede da mesma livraria que o anterior, contendo o tratado de Ildefonso.

O último códice estudado pelos filólogos encontra-se na Biblioteca da Catedral de Toledo. Foi escrito no ano de 1388 por Bernardo de Gordono, em Florença, para Amelio, Cardeal de São Eusébio. As páginas são desenhadas em tecido dourado, com representações influenciadas pelo Renascimento Italiano.

Segundo o filólogo Vicente Blanco, uma das particularidades desta obra é perceber a grande presença do latim vulgar, indicado para a compreensão dos fiéis:

De todas as particularidades assinaladas, procuramos indicar sua precedente no grau que nos foi possível. Muitas têm seu precedente no latim arcaico, perpetuado pelo latim vulgar, enquanto que outras são formas próprias do latim decadente, às vezes iniciadas no período argenteo. Que encontremos na nossa obra formas tomadas do falar do povo, não devemos nos espantar, pois o próprio caráter das produções dos Padres da Igreja fazia com que fossem escritas de forma apta para a compreensão do povo<sup>222</sup>.

<sup>222</sup> “De todas las particularidades señaladas, hemos procurado indicar su precedente en el grado que nos ha sido posible. Muchas tienen su precedente en el latín arcaico, perpetuado por el latín vulgar, mientras que otras son formas propias del latín decadente, a veces iniciadas en el período argenteo. Que encontremos en nuestra obra formas tomadas del habla del pueblo, no debe extrañarnos, pues el carácter mismo de las producciones de los Padres de la Iglesia hacía que fuesen escritas en forma apta para a la inteligencia del pueblo”. Tradução nossa. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginitad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.189.



A formação de Ildefonso foi clássica, em torno de autores como Cícero, Horácio, Virgílio e Elvídio<sup>223</sup>. Vicente Blanco, ademais, afirma reconhecer a preponderância do poeta clássico Virgílio na construção gramatical da obra, afirmando que o mesmo era muito lido durante todo esse período<sup>224</sup>.

Quanto ao teor e significado das palavras de cunho eclesiástico, Vicente Blanco ressalta o caráter dogmático da obra sobre a demonstração da virgindade perpétua de Maria: “Toda a obra é uma verdadeira tese do dogma católico sendo seu objeto demonstrar a perpetua virgindade da madre de Deus”<sup>225</sup>.

Sobre as fontes de Ildefonso, são elas: a *Vulgata* e o *Breviário Mozarabe*. Há uma preponderância de citações do Velho Testamento; conforme Blanco: “São Ildefonso é sóbrio no uso de palavras novas; seu léxico é fundamentalmente clássico; comenta a *Vulgata*, mas evita suas palavras”<sup>226</sup>. Ainda segundo o autor:

Há no tratado de virginitate 178 referencias à Sagrada Escritura. Nem todas são citadas no sentido literal da palavra; algumas são meras alusões e outras são tão somente citações *quod sensum*, mas com palavras próprias de São Ildefonso. Com relação às citações literais, observamos que 85 são iguais à *Vulgata*<sup>227</sup>.

Segundo Vicente Blanco, algumas das citações da *Vulgata* podem ter sido obra dos copistas; porém, tendo em vista o caráter literal de algumas dessas citações, o autor é induzido a pensar que as citações são mesmo de Ildefonso<sup>228</sup>.

Percebemos ainda a impressionante difusão desse Tratado dogmático de Ildefonso. O Padre Beneditino Pérez de Urbel, autor de *Los monges españoles en la Edad Media*, afirmou que o tratado provavelmente foi o documento mais encontrado

---

<sup>223</sup> Ibidem, p.189-190.

<sup>224</sup> SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginitad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.200.

<sup>225</sup> “Toda la obra es una verdadera tesis del dogma católico siendo su objeto demostrar la perpetua virginidad de la madre de Dios”. Tradução nossa. Ibidem, p.200-201.

<sup>226</sup> “San Ildefonso es sobrio en el uso de palabras nuevas; su léxico es fundamentalmente clásico; glosa la *Vulgata*, pero evita sus palabras”. Tradução nossa. Ibidem, p. 201.

<sup>227</sup> “Hay en el tratado *De Virginitate* 178 referencias a la Sagrada Escritura. No todas son citas en el sentido estricto de la palabra; algunas son meras alusiones y otras son tan sólo citas *quod sensum*, pero con palabras propias de San Ildefonso. Concretamos a las citas estrictamente tales, observamos que 85 se acomodan a la *Vulgata*. Tradução nossa. Ibidem, p. 218.

<sup>228</sup> Ibidem, p. 218.

em fundações medievais<sup>229</sup>. Fora do território hispânico, o tratado circulou em Portugal, França, Alemanha e Itália, especificamente em Florença<sup>230</sup>.

Com relação à edição da referida obra, a mais antiga é a do Frei Miguel Alfonso Carranza, realizada em Valência, em 1556. Em 1557, foi elaborada uma segunda edição, esta feita por Basílio Melanio, monge de Basileia<sup>231</sup>.

Em 1569, a terceira edição foi dirigida por Jerônimo Weleo, em Lovaina, localizada na atual Bélgica. E outra versão, pelo religioso franciscano observante Frei Francisco Feu-Ardencio, composta em Paris, em 1576, na imprensa Nivelio<sup>232</sup>.

Verificamos ainda uma edição de 1624, também elaborada em Paris, da *Bibliotheca Patrum et ueterum auctorum ecclesiasticorum*, obra de Margarino de la Bigne. Em 1625, encontramos uma edição feita na cidade francesa de Douai<sup>233</sup>.

E finalmente temos a versão de 1782, conhecida como a edição de Lorenzana, sendo esta a mais utilizada. Tendo a coordenação do cardeal Lorenzana, ela foi publicada pela *Collectio SS. Patrum Ecclesiae Toletanae*, impressa em Madri, na Imprensa de Joaquín Ibarra<sup>234</sup>.

Segundo Vicente Blanco, essa edição trata-se da mais utilizada por ser considerada de ótima formulação, tendo em vista que ela não somente se apoiou nos códices de melhor apresentação, como também usou três outras edições anteriores: a de Carranza, de Feu-Ardencio e de Margarino de la Bigne<sup>235</sup>.

Com relação à tradução para a língua espanhola, o Arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo, foi o responsável por este trabalho. De acordo com Vicente Blanco, essa tradução dos códices “foi feita em um magnífico castelhano, um trabalho primoroso”<sup>236</sup>.

Interessante ressaltar aqui a observação do filólogo Vicente Blanco quando da análise morfológica e gramatical da obra: como ele classifica as expressões presentes na obra por grupos, foram encontradas palavras tanto do latim arcaico, como do latim vulgar. Sobre o estilo de Ildefonso, reafirmamos com Vicente Blanco:

---

<sup>229</sup> Ibidem, p. 160.

<sup>230</sup> Ibidem, p. 160-161.

<sup>231</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>232</sup> SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginidad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.161-162.

<sup>233</sup> Ibidem, p.162.

<sup>234</sup> Ibidem, p.162.

<sup>235</sup> Ibidem, p.162.

<sup>236</sup> Ibidem, p.162.

Que encontremos na nossa obra formas tomadas do falar do povo, não devemos nos espantar, pois o próprio caráter das produções dos Padres da Igreja fazia com que fossem escritas de forma apta para a compreensão do povo. Por isso dizia Santo Agostinho: “*Melius est nos reprehendant grammatici quam non intelligent populi*” (In Psalm. 138,20)<sup>237</sup>.

A função principal do clérigo era evangelizar, era levar a verdadeira fé ao povo; sendo assim, o tratado não poderia ter uma linguagem muito rebuscada e erudita, o que muito nos espanta, já que grande parte da população era analfabeta. Mas a quem ou a quais grupos sociais Ildefonso de Toledo buscava atingir?

Ildefonso de Toledo começa a escrita do seu *De Virginitate Perpetua Sanctae Mariae* com uma confissão de fé: “Em nome do Senhor, começa o prólogo desta obra, expressando humilde devoção e piedosa confissão de fé”<sup>238</sup>. Sua formação ascética demonstra-se no seu caráter humilde e piedoso: “E já que em mim não existe a realidade de boas obras, exista pelo menos a da boa confissão”<sup>239</sup>. Dessa forma, Ildefonso desenvolve o seu texto em forma de um monólogo. E segundo Rivera Recio, o bispo dialoga com os seus opositores de forma dramática, tal como se ele estivesse representando uma cena<sup>240</sup>.

O tratado está endereçado a três inimigos do dogma da Virgem: Elvidio, Joviano e os judeus. A influência de Jerônimo de Strídon no pensamento de Ildefonso de Toledo é bem clara logo no início da obra. Como afirmamos anteriormente, os dois primeiros “inimigos” são justamente aqueles que tiveram uma contenda com Jerônimo no século IV. Inclusive, devemos ressaltar que o autor Rivera Recio encontra nas cartas de Ildefonso diversas referências à obra *Apologeticum ad Pammachium*, de São Jerônimo, com a sua defesa de Maria enquanto Virgem Perpétua *ante partum, in partum, post partum*. Maria Imaculada, dessa forma, representa a Igreja; sem pecados, portanto, sem erros<sup>241</sup>.

---

<sup>237</sup>Que encontremos en nuestra obra formas tomadas del habla del pueblo, no debe extrañarnos, pues el carácter mismo de las producciones de los Padres de la Iglesia hacía que fuesen escritas en forma apta para la inteligencia del Pueblo. Por eso decía San Agustín: “*Melius est nos reprehendant grammatici quam non intelligent populi*” Tradução nossa. Ibidem, p.189.

<sup>238</sup> “En el nombre del Señor, comienza el prólogo de esta obra, expresando humilde devoción y piadosa confesión de fe”. Tradução nossa. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginitad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.43.

<sup>239</sup> “Y ya en mí no existe la realidad de buenas obras, exista al menos la de la buena confesión”. Tradução nossa. Ibidem, p. 43.

<sup>240</sup> Ibidem, p.167.

<sup>241</sup> RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.164.

O terceiro inimigo declarado trata-se do grupo ao qual Ildefonso pretende atingir: os judeus. Estes são, portanto, seriam os reais inimigos de fé. Sobre o propósito da obra de Ildefonso, Díaz y Díaz afirma o seguinte: “ainda que aparentemente com outros objetivos, logo se descobrem o tom efetivo da luta antijudaica neste tratado ildefonsiano”.<sup>242</sup> O autor José Orlandis afirma que durante o século VII, “os inimigos” da fé católica eram os judeus; para ele, “o tema da defesa da fé e da unidade confessional se efetivou somente com relação aos judeus”<sup>243</sup>. No ano de 638 celebrou-se o VI Concílio de Toledo; dentre todas as cláusulas, Orlandis cita a preocupação dos clérigos em relação aos judeus: eles teriam solicitado em juramento ao novo rei que não permitisse “que os judeus violem a fé católica”<sup>244</sup>.

A questão judaica emerge na Antiguidade Tardia como herança dos últimos anos do Império Romano. Com a crescente cristianização do Império a partir de Teodósio, no século IV, verifica-se um endurecimento das relações com a comunidade judaica, principalmente na parte oriental do Império. O historiador Gilvan Ventura esclarece que, nesse período, os membros do clero cristão tiveram um amparo jurídico para perpetrarem várias represálias contra os judeus; foi um período de grandes escritos antijudaicos e de ações contra sinagogas<sup>245</sup>.

Na *Hispania*, Alarico II (?-507) apresentou um governo de certo modo condescendente com a comunidade judaica; no caso, ele aboliu praticamente todas as leis romanas contra os judeus, conservando somente a que proibia os casamentos mistos, os quais eram proibidos também pela lei judaica<sup>246</sup>.

A partir da conversão católica de 589, a presença do arianismo no reino de Toledo vai aos poucos desaparecendo, deixando para os judeus o papel de antagonistas da fé nicena. Santiago Castellanos afirma que:

Na História do reino hispano visigodo, a política de perseguição aos judeus começou a ter relevância a partir do reinado de Recaredo. Um dos motivos originários desta política repressiva reside em que, a partir desse instante, a Igreja como instituição se viu respaldada pela política do reino, começando

<sup>242</sup> “En efecto, aunque aparentemente con otros objetivos, pronto se descubre el tono efectivo de lucha antijudía en este tratado ildefonsiano”. Tradução nossa. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **De Isidoro al siglo XI**. Estudios sobre la vida literaria peninsular. Barcelona: 1976, p.103.

<sup>243</sup> “El tema de la defensa de la fe y de la unidad confesional se planteó sólo con relación a los judíos”. Tradução nossa. ORLANDIS, J. **Estudios de Historia Eclesiástica Visigoda**. Pamplona: EUNSA, 1998, p.54.

<sup>244</sup> “[...] que los judíos violen la fe católica”. Tradução nossa. Ibidem, p.54.

<sup>245</sup> SILVA, G. V. da. João Crisóstomo e o conflito com os judeus e judaizantes de Antioquia. **Philía - Informativo de História Antiga**. Rio de Janeiro, n.32, p.3, 2009.

<sup>246</sup> THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.70.

pela declaração dos cânones do III concílio toledano, como uma lei a ser cumprida em todo o reino<sup>247</sup>.

No cânone 14 do III Concílio Toledano encontram-se as proibições para a comunidade judaica: “Que não seja permitido aos judeus terem esposas ou concubinas cristãs. Nem comprar escravos cristãos, nem judaizar, nem exercer cargos públicos”<sup>248</sup>.

As normas antijudaicas de Recaredo, porém, não foram devidamente seguidas pelos monarcas Witerico e Gundemaro (?-612)<sup>249</sup>. O monarca Sisebuto, que ascendeu ao trono em 612, logo iniciou uma forte campanha repressora com relação aos judeus: não só restabeleceu a observância das leis de Recaredo, como iniciou, sem aprovação conciliar, uma política de conversões forçadas. Segundo Thompson, tais conversões não foram apoiadas pela hierarquia católica<sup>250</sup>. Tanto que o IV Concílio de Toledo, ocorrido em 633 durante o reinado de Sisenando, proibiu-as através do seu cânone 57<sup>251</sup>; no entanto, também justificou a atitude do monarca Sisebuto, o qualificando como um homem “religiosíssimo”<sup>252</sup>.

Para Thompson, os monarcas Alarico II, Recaredo e Sisebuto não foram perseguidores de judeus; o único propósito deles seria justamente frear o proselitismo<sup>253</sup>. Nesse debate, Rosa Sanz também afirma que:

A perseguição dos judeus foi herdada pelos godos da política religiosa imperial. Com efeito, o aparato legal ordenado com o fim de perseguir aos hereges e aos pagãos afetou igualmente aos judeus, que tiveram que suportar, como durante o governo da dinastia teodosiana, as massas que destruíam algumas de suas sinagogas no Oriente e começavam a colocar em prática as proibições de matrimônios mistos e as restrições a suas atividades comerciais ou às práticas rituais<sup>254</sup>.

<sup>247</sup> “En la historia del reino visigodo hispano, la política de acoso a los judíos comenzó a cobrar relevancia a partir del reinado de Recaredo. Una de las claves del origen de esta política represiva radica en que, a partir de ese instante, la Iglesia como institución se vio respaldada por la política del reino, comenzando por la declaración de los cânones del concilio III toledano, como una ley a cumplir en todo el reino”. Tradução nossa. CASTELLANOS, S. **Los Godos y la Cruz**. Recaredo y la Unidad de Spania. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.262.

<sup>248</sup> “Que no esté permitido a los judíos tener esposas o concubinas cristianas. Ni comprar esclavos cristianos, ni judaizar, ni ejercer cargos públicos”. Tradução nossa. **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.29.

<sup>249</sup> THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.196.

<sup>250</sup> Ibidem, p.198.

<sup>251</sup> **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.26.

<sup>252</sup> Ibidem, p.27.

<sup>253</sup> THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.198.

<sup>254</sup> “La persecución de los judíos la heredaron los godos de la política religiosa imperial. En efecto el aparato legal ordenado con el fin de perseguir a los herejes y a los paganos afectó igualmente a los

Em 636 Chintila sucede então ao rei Sisenando no trono, logo após a morte deste; com isso os judeus terão anos de recrudescimento na política régia. O novo monarca não só passou por cima da decisão conciliar que proibia as conversões forçadas, como também manifestava um forte desejo de acabar com a chamada “superstição judia”; e ainda, segundo Thompson, permitir que somente católicos vivessem no reino<sup>255</sup>. Nas palavras do autor:

A nova política procedia claramente de Chintila, e não dos bispos, mas os bispos, junto com todos os *optimates* e homens ilustres, declaravam agora que todos os futuros reis, antes de ascender ao trono, deviam de jurar que não permitiriam aos judeus violar a fé católica e que a indiferença ou o suborno não lhes fariam se mostrar favoráveis aos não crentes<sup>256</sup>.

Chintila, portanto, novamente colocou em prática as conversões forçadas. No seu reinado ocorrem os chamados *placitum*, uma forçada profissão de fé<sup>257</sup>.

Quando Recesvinto tornou-se rei, abriu o VIII Concílio de Toledo, em 653; nele, denunciou a vida e os costumes judaicos<sup>258</sup>; na ocasião, Ildefonso estava presente na qualidade de Abade de Agali<sup>259</sup>. O código legal do novo monarca apresentou pelo menos 10 leis contra os judeus<sup>260</sup>. A situação que se demonstrou para os judeus no reino visigodo de Toledo sob a coroa de Recesvinto foi de endurecimento; não há registros de *placitum*, mas com a retirada do direito romano do reino visigodo e a implantação de outras leis, os judeus ficaram sem imunidade judicial; a prerrogativa de tribunais especiais dentro da comunidade judaica não existia mais, assim os judeus estavam agora sujeitos aos tribunais seculares. A não

---

judíos, que tuvieron que contemplar como durante el gobierno de la dinastía teodosiana las masas que destrozaban algunas de sus sinagogas en Oriente y comenzaban a ponerse en práctica las prohibiciones de matrimonios mixtos y las restricciones a sus actividades comerciales o a las prácticas rituales”. Tradução nossa. SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009, p.593.

<sup>255</sup> THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.221.

<sup>256</sup> “La nueva política procedía claramente de Chintila, y no de los obispos, pero los obispos, junto con todos los *optimates* y hombres ilustres, declaraban ahora que todos los futuros reyes, antes de ascender al trono, debían de jurar que no permitirían a los judíos violar la fe católica y que la indiferencia o el soborno no les harían mostrarse favorables a los no creyentes”. Tradução nossa. Ibidem, p.221.

<sup>257</sup> Ibidem, p.221.

<sup>258</sup> **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.8.

<sup>259</sup> **CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS**. Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963, p.30.

<sup>260</sup> THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p.244.

observância das leis pelos judeus poderia condená-los a morte; dessa forma, nas palavras de Thompson, “ser judeu era agora praticante um delito capital”<sup>261</sup>.

A menção aos heréticos Helvidio e Joviano é utilizada no sentido de oferecer uma introdução ao texto de Ildefonso; trata-se, como afirmamos anteriormente, de um recurso utilizado para reverenciar uma de suas mais importantes influências intelectuais, usando os nomes dos adversários de Jerônimo de Strídon. Sobre este, Ildefonso recorda que o padre foi um dos primeiros defensores do Dogma da Virgindade Perpétua; portanto, nada mais natural que suas contendas dessem embasamento e legitimidade à obra de Ildefonso. Conforme Rivera Recio:

As doutrinas heréticas podiam ser perigosas e nocivas dado o *substratum* ariano, que, como brasa não apagada, continuava vivo na alma do povo visigodo, e, sobretudo, por causa da poderosa minoria judaica que residia em Toledo, que pouco fazia das crenças cristãs. As obras de São Jerônimo havia proporcionado a Ildefonso um arsenal de argumentos para a defesa do dogma Cristão e, ademais, o inflamado tom de seu ardor polêmico, que Ildefonso utilizaria neste tratado<sup>262</sup>.

A natureza do tratado dogmático de Ildefonso de Toledo acerca da virgindade perpetua de Maria, que consideramos aqui, era uma resposta de fé diante das crenças que, para ele, contribuíam para um desequilíbrio da ortodoxia niceísta.

Os judeus são os alvos mais claros de Ildefonso na obra; de fato, eles se encontram em várias partes do texto mariológico, a exemplo do que temos na terceira parte, quando Ildefonso claramente os distingue como inimigos da Igreja:

Que dizes, judeu? Que propões? Que inventas? Que opões? Que objetas? É certo que nossa virgem é tua por estirpe, tua por raça, tua por descendência, tua por país, tua por povo, tua por geração, tua por origem. Mas por fé é nossa<sup>263</sup>.

<sup>261</sup> “Ser judío practicante era ahora un delito capital”. Tradução nossa. Ibidem, p.245.

<sup>262</sup> “Las doctrinas heréticas podían ser peligrosas y nocivas dado el *substratum* arriano, que, como rescoldo no apagado, continuaba vivo en el alma del pueblo visigodo, y, sobre todo, a causa de la poderosa minoría judaica afincada en Toledo, que se mofaba de las creencias cristianas. Las obras de San Jerónimo habían proporcionado a Ildefonso un arsenal de argumentos para la defensa del dogma Cristiano, y, además, el acerado tono de su ardor polémico, que Ildefonso utilizara en este tratado”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.165.

<sup>263</sup> “¿Qué dices, judío? ¿Qué propones? ¿Qué inventas? ¿Que opones? ¿Que objetas? He aquí que nuestra virgen es tuya por estirpe, tuya por raza, tuya por descendencia, tuya por país, tuya por pueblo, tuya por generación, tuya por origen. Pero por fe es nuestra”. Tradução nossa. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virgindad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.62.

Mesmo que vários dogmas estejam explicados e defendidos ao longo do tratado, é claramente o papel da Virgem na concepção e sua pureza virginal eterna que Ildefonso utiliza como sua bandeira de fé. Ele justifica o poder de Maria como sendo ela, propriamente dito, a fonte da concepção milagrosa do filho de Deus.

Ildefonso assume um tom um tanto quanto belicoso no seu texto, como verificamos nesta passagem: “Vencidos meus inimigos, abatidos meus adversários, extinguidos meus rivais, derrubados meus inimigos, esquecidos os invejosos, derrotados pelo poder divino todos os que me contradizem”<sup>264</sup>. O caráter de embate entre os inimigos de fé e a fé verdadeira assume na obra um caráter de batalha celeste entre o mal, do qual os judeus são os principais interlocutores, e o próprio Ildefonso, considerado o porta-voz da verdade: “Pois minha fé é a verdade, minhas propostas estão testemunhadas por eles, meu conhecimento é o testemunho deles”<sup>265</sup>; e que chega até ele pela fé na Virgem Maria: “Crê em primeiro lugar na Virgem, em quem evidentemente entrou a pessoa e a natureza divina”<sup>266</sup>.

Interessante ressaltar aqui o modo como Ildefonso compara a Igreja, considerando esta a esposa de Cristo “segundo o salmo que disse saiu o esposo do leito virginal a unir-se a esposa de todas as gentes, a Igreja universal”; frase que está embasada no livro dos Salmos, especificamente o 18,6<sup>267</sup>. Como verificamos, em praticamente todas as partes do tratado Ildefonso utiliza-se muito mais de passagens do Velho Testamento para justificar ali os diversos dogmas cristãos<sup>268</sup>, e também para confirmar o Novo Testamento. Como na passagem de Isaías 7,14 “Eis que uma virgem conceberá e dará a luz um filho, e seu nome será Emmanuel, que significa Deus conosco”<sup>269</sup>, a qual Ildefonso utilizará para justificar a veracidade da vinda do Messias<sup>270</sup>. Conforme Rivera Recio, “o estudo do tratado nos leva a

---

<sup>264</sup> “Vencidos mis enemigos, abatidos mis adversários, extinguidos mis émulos, derribados mis enemigos, echados los envidiosos, derrotados por el poder divino todos los que me contradicen”. Tradução nossa. Ibidem, p.123.

<sup>265</sup> “Pues mi fe es la verdad de ellos, mis proposiciones están atestiguadas por ellos, mi conocimiento es el testimonio de ellos”. Tradução nossa. Ibidem p.92.

<sup>266</sup> “Cree en primero lugar a la Virgen, en quién evidentemente entró la persona y naturaliza divina”. Tradução nossa. Ibidem.p.107.

<sup>267</sup> “Según el salmista, dice que salió el esposo del tálamo virginal a unir a sí a la esposa de todas las gentes, la Iglesia universal”; Tradução nossa. Ibidem, p.84.

<sup>268</sup> RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.169.

<sup>269</sup> “He aquí que una virgen concebirá y dará a luz um hijo, y su nombre será Emmanuel, que significa Dios con nosotros”. Tradução nossa. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginidad Perpetua de Santa Maria**. Madrid, 1971, p.98.

<sup>270</sup> Ibidem p.98



conclusão de que sua principal fonte de inspiração foi a Sagrada Escritura, da qual há 178 referencias”<sup>271</sup>.

De fato, Ildefonso dedica uma parte do seu tratado justamente para demonstrar o cumprimento das profecias do Velho Testamento, intitulando da seguinte forma este momento: “Continuam as provas das Escrituras sobre a divindade de Jesus Cristo e o cumprimento das profecias nos evangelistas”<sup>272</sup>. Sobre este procedimento adotado pelo autor, Rivera Recio comenta:

Assim, mesclando os textos do Antigo Testamento, que para o judeu eram indiscutíveis, com seu cumprimento nos do Novo, que devia ser argumento de força histórica para os incrédulos judeus, sustenta o autor a força de suas razões. As investidas contra Elvidio e Joviano desaparecem desde os primeiros capítulos. Depois, o autor a empreende exclusivamente contra a tenaz pertinência do judeu, que personifica o adversário mais atual<sup>273</sup>.

A análise aqui realizada do tratado *De virginitate perpetua sancatae Mariae*, escrito no século VII pelo bispo metropolitano Ildefonso de Toledo nos esclarece, portanto, os objetivos religiosos e políticos dessa obra teológica de grande peso dogmático. A reafirmação do dogma mariano da virgindade perpétua era para essa Igreja, que recém havia adquirido o status de Igreja oficial, um aspecto fundamental de sua política centralizadora. Não cabia aos católicos niceístas, bem como aos monarcas visigodos que eles apoiavam, a existência de outras manifestações de fé.

A Igreja e a realeza hispano visigoda, consideramos novamente, estavam caminhando juntas para um objetivo comum a partir de 589: o estabelecimento de somente uma fé, e um só representante terreno e guardião dessa fé, o monarca ungido pelos poderes dos bispos toledanos.

---

<sup>271</sup> “El estudio del tratado nos lleva a la conclusión de que su principal fuente de inspiración es la Sagrada Escritura, de la cual se hacen 178 referencias”. Tradução nossa. Ibidem, p.171.

<sup>272</sup> “Continúan las pruebas escriturísticas de la divinidad de Jesús Cristo y el cumplimiento de las profecías en los evangelistas”. Tradução nossa. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginitad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.106.

<sup>273</sup> “Así, mezclando los textos del Antiguo Testamento, que para el judío eran indiscutibles, con su cumplimiento en los del Nuevo, que debía ser argumento de fuerza histórica para los incrédulos judíos, potencia el autor la fuerza de sus razones. Las invectivas contra Elvidio y Joviano desaparecen desde los primeros capítulos. Después, el autor la emprende exclusivamente contra la tenaz pertinencia del judío, que personifica el adversario más actual”. Tradução nossa. RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, p.169.

## CONCLUSÃO

Quando da conversão do reino em 589, o sacramento do batismo na fé niceísta foi realizado muito mais por uma questão política do que por uma questão de crença, conforme debatemos ao longo de nosso estudo. Pois bem, havia um movimento de cristianização dos reinos na Europa Ocidental, e o reino visigodo também se moveu para fazer parte deste Ocidente Cristão.

Recaredo promoveu, então, a unificação do reino toledano em torno da fé niceísta; porém, relembramos aqui, a ideia em torno desse projeto “centralizador” não começou somente a partir dele: seu pai, o rei Leovigildo, tinha iniciado o processo em questão; ele desejava, no entanto, uma unificação em torno da fé ariana; não conseguiu, tendo em vista as várias circunstâncias e dificuldades do momento. De fato, devido à transformação dos nicenos em ortodoxia oficial do Império, outros reinos menores acabaram sendo também atraídos nesse sentido, e com os visigodos não foi muito diferente.

Na região rural a conversão ao credo niceísta foi mais difícil. Os rituais pagãos permaneceram por muito tempo sendo praticados em diversos locais afastados. Podemos observar, portanto, que a ortodoxia niceísta levou um considerável tempo para se estabelecer completamente dentro do Ocidente.

O poder que a Igreja alcançou posteriormente foi resultado de uma política centralizadora, contemplando a divulgação e a doutrinação. Os bispos foram personagens centrais nesses primeiros séculos do cristianismo, e consideramos o seu trabalho de evangelização realmente essencial para o fortalecimento católico. Nesta época, os embates entre heréticos e ortodoxos promoveram uma geração de bispos que, através de seus escritos, influenciaram a cristandade por muitos anos.

Personagens como Eusébio de Cesarea, Jerônimo de Strídon, Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona foram os precursores e influenciadores dos escritores hispano visigodos que tanto deixaram conhecida a Igreja toledana do século VII.

Quando Isidoro de Sevilha começou a reproduzir em pergaminho suas ideias acerca da História, do poder régio, do monacato, ele acabou inaugurando um período áureo para a Igreja hispano visigoda, com membros ilustres e trabalhos muito importantes. Ildefonso de Toledo foi considerado um notável seguidor: com

uma grande formação intelectual, o metropolitano de Toledo deu continuidade ao trabalho de importantes clérigos, e cravou seu nome na patrística hispânica.

A composição da obra *De Virginitate Perpetua Sanctae Mariae* demonstra a participação ativa de Ildefonso nas discussões contemporâneas. Nela, o autor realizou uma ode à importância do culto à Virgem, defendendo o seu dogma, assunto este muito debatido no período. Ildefonso, no sentido de seu trabalho, reafirma o papel do culto mariano no reforço da ortodoxia niceísta, relacionando a figura de Maria àquela da própria Igreja.

O tratado da Virgem escrito pelo Bispo Toledano demonstra que a Igreja hispano visigoda estava participando ativamente das discussões teológicas e dogmáticas do período. Essa Igreja em construção teve dentro de seus membros hispânicos defensores poderosos, possibilitando que ela firmasse um pacto de construção político-religiosa com os reis visigodos, assim elevando o seu poder e influência; mas pelo seu crescimento, acabara também rivalizando com o rei.

As características do contexto histórico de Ildefonso demonstram que, apesar da unificação, o reino de Toledo possuía uma estabilidade frágil; as tentativas de usurpação régia, denominada “Doença Goda”, continuavam a acontecer; algumas delas fracassavam, enquanto outras, não. A Igreja por si só não conseguiu aquela unanimidade de fé que tanto buscava; no interior do reino, práticas pagãs ainda conviviam com a implantação de Igrejas católicas; na sede régia de Toledo uma minoria um tanto quanto coesa ameaçava a unanimidade nicena: os judeus.

O tratado mariológico de Ildefonso nos esclarece dois pontos da realidade toledana do século VII. O primeiro deles diz respeito ao culto da Virgem nesse período. Pois bem, as manifestações em defesa do dogma mariano da virgindade perpétua foram relacionadas diretamente à imagem da Igreja a partir do século IV, quando foi então estabelecido o dogma de virgindade perpétua. A partir desse momento, a Virgem Maria foi ganhando cada vez mais destaque no quadro da ortodoxia niceísta, pois na compreensão de seus teólogos, sua pureza perpétua estava intrinsecamente ligada ao mistério da concepção de Cristo, onde o “verbo se fez carne”. A patrística do período, encabeçada por Jerônimo de Strídon, Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, passaram à posição de defensores ferrenhos do dogma; Jerônimo igualmente, com as contendas e seus estudos dedicados ao combate das heresias que criticavam o dogma da virgindade perpétua.

Ildefonso de Toledo, já no século VII, foi em larga medida influenciado por esses estudos. Como monge e abade do Mosteiro de Agali, teve acesso a essas obras patrísticas, como bem demonstra em seu tratado. Sua formação erudita e sua descendência aristocrática possibilitaram que ele alcançasse o cargo de Bispo Metropolitano de Toledo (657-667) durante o reinado de Recesvinto; e mesmo que não tenha liderado nenhum Concílio, conseguiu estabelecer sua importância dentro da Igreja quando relata o Milagre da Casula, o qual teria sido vivenciado por ele.

O segundo ponto que podemos esclarecer a partir da análise do tratado ildefonsiano diz respeito aos inimigos da fé cristã na *Hispania* do século VII. Mas quem seriam eles exatamente? Essa indagação foi respondida de forma um tanto quanto incisiva por Ildefonso: os “inimigos da Igreja” eram os judeus. O tratado é dedicado à questão judaica, já que os adversários iniciais, Helvidio e Joviano, fornecem apenas uma introdução à discussão dogmática; trata-se, pois, de uma alusão aos debatedores de Jerônimo de Strídon no século IV.

O terceiro ponto a ser observado foi o da construção da imagem da Virgem Maria por Ildefonso de Toledo; de fato, no tratado a Virgem exerce um senso de análise do comportamento humano, julgando aqueles que estão do lado da Igreja; torna-se a intérprete eleita das palavras sagradas, e daqueles que serão conduzidos por ela à casa do Senhor; por sua vez, aos antagonistas restaria o inferno: “Todos viram, por meio desta virgem, a salvação da parte de Deus”<sup>274</sup>; e ainda “Por conseguinte, vem comigo a esta virgem, para que sem ela não corras ao inferno”<sup>275</sup>.

Desse modo, Ildefonso estabelece o culto mariológico como mote de salvação para o crente niceísta, fortalecendo e reafirmando com isso os dogmas que foram estabelecidos pela Igreja até o século VII.

Interessante observar, finalmente, a articulação da Igreja com o poder régio através dos Concílios Toledanos, que procuraram normatizar não só a Igreja visigoda, mas também a instituição régia. A produção textual de Ildefonso, sua atuação conciliar e pastoral, nos mostrou um personagem comprometido com o seu objetivo, que era a defesa da ortodoxia católica. Em que pese a parte obscura do seu episcopado, que foi a ausência de Concílios, seu poder intelectual e religioso

---

<sup>274</sup> “Todos vieron por medio de esta virgen, la salvación de parte de Dios”. Tradução nossa. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginidad Perpetua de Santa Maria**. Edición Crítica Bilingüe por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971, p.68.

<sup>275</sup> “Por consiguiente, ven conmigo a esta virgen, no sea que sin ella corras al infierno”. Tradução nossa. Ibidem, p. 73.

expandiu-se para além do reino visigodo e do século VII. Através de copistas, pudemos entrar em contato com esse tratado ildefonsiano, ou seja, com seu pensamento e com sua articulação dentro e fora da Igreja, verificando que o autor sempre buscou o caminho da cristianização efetiva do reino visigodo de Toledo.

## REFERÊNCIAS

### FONTES PRIMÁRIAS

**CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS.** Edición de José Vives (org.). Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963.

**El Antifonário Visigótico-Mozarabe (código n.8).** Edição de Ismael Fernández de la Cuesta. León: Archivo Catedral, 2011.

ISIDORO DE SEVILHA. **História Gothorum, Vandalorum et Suevorum.** Ed. bilíngue (latim-espanhol) de C.Rodríguez Alonso. León: Centro de Estudios e Investigaciones San Isidoro, 1975.

\_\_\_\_\_. **Etymologiarum.** Ed. de Lindsay (latim). Trad. para o espanhol de J.O.Reta e M. A. A. Casquero, com introdução de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

\_\_\_\_\_. Setentiarum Livri XX. In: **Santos Padres Españoles.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

SAN ILDEFONSO DE TOLEDO. **La Virginidad Perpetua de Santa Maria.** Edición Crítica Bilíngue por Vicente Blanco. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971.

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus.** Vol.I.Fundação Calouste Gulbekian.2 edição.Tradução J. Dias Pereira. Coimbra, 1996.

\_\_\_\_\_. **A Doutrina Cristã.** Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Virgindade Consagrada.** São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Lisboa: Rei dos Livros.1985.

SANTO AMBRÓSIO. **A Virgindade**. Editora Vozes, 1980.

## **BIBLIOGRAFIA**

**A BIBLIA SAGRADA**. Sociedade Bíblica do Brasil. São Paulo, 1988.

ALONSO, C.R. **Las Historias de Los Godos, Vândalos y Suevos de Isidoro de Sevilla**. León: centro de estudos e Investigación, 1975.

ALVAREZ, J. M. El Canto Mozarabe en Tierras de León. **Revista de la Diputación Provincial**, Tierras de León, v. 2, n. 3, p.51-62,1962.

ARIÈS, P. **O Tempo da História**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

BAPTISTA, Anna Paola Pacheco. Marianismo e iconografia nos primórdios da Igreja Católica: a anunciação à Virgem Maria. **Phoinix** (UFRJ) , Rio de Janeiro, v. 4, p. 25-38, 1998.

BARRACLOUGH,G. **Os Papas na Idade Média**. Lisboa: Editorial Verbo,1972.

BERNARDINO LLORCA, S. I. **Historia de La Iglesia Catolica**. Tomo I - Edad Antigua. 5º ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

BERNARDÓ, M. **Soni Pereunt: la resistència a la romanización litúrgica y musical en la Península Ibérica**. Palestra proferida no Evento de Extensão Universitária Diálogos Mediterrâneos III: Identidades e Fronteiras - perspectivas historiográficas para o estudo das relações políticas e culturais no medievo ibérico. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2012.

BRAVO, G. ¿Crisis del Império Romano? Desmontando um tópico historiográfico. **Vínculos de História**, Ciudad Real, n.2, p 13-26, 2013.

BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIÈS, P & DUBY, G. **História da Vida Privada do Império Romano ao ano mil**. v. VI. São Paulo: Cia das Letras, 2010. p. 225-280.

CAMPOS, J. **Juan de Biclano obispo de Gerona**. Su vida y su obra. Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid, 1960.

CASTELLANOS, S. **Los Godos y la Cruz**. Recaredo y la Unidad de España. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

CASTRO, M. R. V. **Ideología, Simbolismo y Ejercicio del poder real en la Monarquía Visigoda**: Un Proceso de Cambio. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

COLLINS, R. **Visigothic Spain. 409-711**. Cornwall: Blackwell Publishing, 2004.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **De Isidoro al siglo XI**. Estudios sobre la vida literaria peninsular. Barcelona: 1976.

DOMINGUEZ DEL VAL, U. Cultura y Teología en la España Visigoda. **Salamanticensis**, Salamanca, n.14, p. 581-612, 1970.

\_\_\_\_\_. Características de la Patrística Hispana en siglo VII. In: **La patrología toledano-visigoda**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970. p. 5-36.

DUBY, G. **A História Continua**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

FRIGHETTO, R. A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. **Atas da VII Semana de Estudos Medievais**. Por uma longa duração: Perspectivas dos estudos medievais no Brasil. Brasília: Editora casa das Musas, 2009.

\_\_\_\_\_. A regra monástica de Isidoro de Sevilha e a questão dos limites entre as províncias eclesiásticas na Baetica Hispano-Visigoda (século VII). **Revista Tiempo y Espacio**, Chillán, v. 14, p.31-42, 2004.

\_\_\_\_\_. A relação entre cultura e poder na Antiguidade Tardia: o exemplo da Espanha Visigótica. **História: Questões e Debates**, Curitiba, n. 26/27, 1998.



\_\_\_\_\_. **Antiguidade Tardia.** Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa Época de Transformações - Séculos II-VIII. Curitiba: Juruá, 2012.

\_\_\_\_\_. As limitações do poder régio no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). In: RODRIGUEZ, G. (dir.) **Cuestiones de Historia Medieval. V1.** Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2011, p.227-254.

\_\_\_\_\_. Considerações sobre o conceito de *gens* e sua relação com a idéia de identidade nobiliárquica no pensamento de Isidoro de Sevilha (séc VII). **Revista Imago Temporis. Medium Aevium.** VI, 2012, p. 420-439.

\_\_\_\_\_. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental.** Curitiba: Juruá, 2005.

\_\_\_\_\_. Algunas consideraciones sobre las construcciones teóricas de la centralización del poder político en la Antigüedad Tardía: Cristianismo, tradición y poder imperial. In: CORTI, P., MORENO, R. & WIDOW, J. L. **Historia: entre el pesimismo y la esperanza.** Viña del Mar: Ediciones Altazor, 2007, p.298-309.

\_\_\_\_\_. Identidade(s) e Fronteira(s) na *Hispania* Visigoda, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha (século VII) In: FERNANDES, F. R. Org. **Identities e Fronteiras no Medievo Ibérico.** Curitiba: Juruá, 2013, p 91-126.

\_\_\_\_\_. **La comunidad monástica como sinónimo de santidad y civilidad. Los cenobitas y la regla monástica de Isidoro de Sevilla (siglo VII).** V Jornadas Nacionales de Historia Social, Córdoba, 2015.

\_\_\_\_\_. La Hispania entre La Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media: balance historiográfico de las investigaciones en Brasil (1990-2010). **Diálogos Mediterrânicos,** Curitiba, n. 1, p. 4-10, 2011.

\_\_\_\_\_. Legitimidade e poder da realeza hispano-visigoda segundo a *Historia Wambae* de Juliano de Toledo (segunda metade do século VII). **Espaço plural,** Marechal Cândido Rondon, n.30, p 89-116, 2014.

\_\_\_\_\_. Um exemplo de *gens* na *Hispania* visigoda: Frutuoso de Braga e a sua *origo preclara* (século VII). **Diálogos Mediterrânicos,** Curitiba, n.7, p. 28-52, 2014.

GAZZOTTI, D. M. A difusão do Priscilianismo pela *Gallaecia*: o testemunho de Idacio de Chaves. **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v.1, n.1, p.71-84, 2012.

GRAVIERS, B.; JACOMET, T. **Os Santos e seus Símbolos**. Barcelona: Folio, 2008.

HERBERT, J.; THURSTON, S. J.; ATTATER, D. **Vida dos Santos de Butter**. v.2. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.

KOSELLECK, R (Org.). **O Conceito de História**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

TUÑÓN DE LARA, M. T. **Historia de España**. Tomo II. Valladolid: Ambito Ediciones, 1999.

MARTÍNEZ, P. C. D. La dinámica del poder y la defensa del territorio: para una comprensión del fin del reino visigodo de Toledo. **Actas XXXIX Semana de Estudios Medievales - De Mahoma a Carlomagno**. Navarra: Gobierno de Navarra, 2012, p.167-205.

MORAIS, F.S. de. **A evolução do dogma Trinitário na Igreja Antiga (século I a V)**. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010.

MORENO, L.A.G. **El fin del reino Visigodo de Toledo**. Decadencia y catástrofe, una contribución a su crítica. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1975.

NASCIMENTO, R.C.S. A Relíquia do Santo Lenho em Portugal: Narrativas de Milagres. **História Revista**, Goiânia, v.19, n.1, p. 105-120, 2014.

ORLANDIS, J. El Rey Visigodo Católico. In: **De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV – VIII ) – III Congreso de Estudios Medievales**. Ávila: Fundación Sánchez, Albornoz, 1993. p. 49-61.

\_\_\_\_\_. **Estudios de Historia Eclesiástica Visigoda**. Pamplona: EUNSA, 1998.

\_\_\_\_\_. **Historia de España**. La España Visigoda. Madrid: Gredos, 1977.

PAPA, H. A. **A contenda entre Basílio de Cesarea e Eunômio de Cízico (século IV D.C.)**. Uma análise político-religiosa. São Paulo: Annablume, 2013.

RIVERA RECIO, J. F. **San Ildefonso de Toledo**. Biografía, época y posteridad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

ROMÃO, P. M. **De Isidoro a Ildefonso, Teologia Política e Política eclesiástica na Hispania Visigoda do século VII**. Dissertação de Mestrado. UFPR. Curitiba, 2004.

RUIZ, J.C. e MELIA, I. R. **San Leandro, San Isidoro y San Fructuoso**. Reglas Monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias". Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

SERRANO, R. S. **Historia de Los Godos**. Una Epopeya Histórica de Escandinavia a Toledo. Madrid: La esfera de los Libros, 2009.

SILVA, G. V. da. A sinagoga como heterotopia segundo João Crisóstomo. **Phoînix**, Rio de Janeiro, 18-1, p.134-156, 2012.

\_\_\_\_\_. As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n.05, p.58-70, 2010.

\_\_\_\_\_. Constâncio II e os judeus. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n.10, p. 111-132, 2004.

\_\_\_\_\_. João Crisóstomo e o conflito com os judeus e judaizantes de Antioquia. **PHILIA** - Informativo de História Antiga. Rio de Janeiro, n.32, p.3, 2009.

\_\_\_\_\_. Protegendo o "corpo" da Igreja: a representação dos *Lapsi* e judaizantes como enfermos por Cipriano e João Crisóstomo. **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, vi:10, p.43-6, 2013.

\_\_\_\_\_. Sementes da intolerância na Antiguidade Tardia: João Crisóstomo e o confronto com os judeus de Antioquia. **Dimensões**, Espírito Santo, v.25, p 63-81, 2010.

SILVA, D. P. da. As Perseguições aos cristãos no Império Romano (Séc. I-IV): Dois Modelos De Apreensão. **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, v.7, 29-44, 2011.

SILVA, L. R. Os atributos da autoridade eclesiástica no 'De viris illustribus' de Ildefonso de Toledo. **Dimensões**, Espírito Santo, v. 25, 2010, p. 164-181.

STADLER, T. D. **O Império Romano em Cartas**. Juruá Editora. Curitiba, 2013.

STÖBER, K. **Los Monasterios en la historiografía sobre la frontera medieval en la Península Ibérica**. Palestra proferida no Evento de Extensão Universitária Diálogos Mediterrâneos III: Identidades e Fronteiras - perspectivas historiográficas para o estudo das relações políticas e culturais no medievo ibérico. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2012.

THOMPSON, E. A. **Los godos em España**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

VAHL, M.J. Aspectos éticos no pensamento existencial de Santo Agostinho- Uma análise a partir do "*Cogito Agostiniano*". **Seara Filosófica**, Pelotas, n.7, p 31-38, 2013.

VALENTE, C. O papel de *ecclesia* na legitimação do *rex visigothorum* Recaredo e na desconstrução da imagem de Hermenegildo. **Anais I Seminário Internacional de História Medieval. III Encontro da ABREM Centro-Oeste**.v.1,n.1, 2014.p.177-187.

XAVIER, N. A. Distinção Religiosa no Reino Visigodo: uma análise do III Concílio de Toledo. **Revista Labirinto**, Porto Velho-RO, n. XIV, v.20, p.173-183, 2014.

## ANEXOS

Imagem 1: Reis visigodos do século VII, Chindasvinto, Recesvinto e Égica.



Fonte: <http://goo.gl/0jVqI9> (acesso em 17/05/2015)

Imagem 2: Igreja de San Pedro de la Nave, arquitetura visigoda, século VII, Zamora-Espanha



Fonte: <http://goo.gl/5xp0Uf> (acesso 5/5/2015)

Imagem 3:Reino Visigodo de Toledo – séculos V-VIII



Fonte: [histocliop.blogspot.com](http://histocliop.blogspot.com) (acesso em 5/5/2015)

**Poema de Gonzalo de Berceu. Edición de Florencio Janer, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Real Academia, 1852.**

Fonte: <http://goo.gl/4k2Ykh> (acesso em 12/5/2010)

### **La Casulla de San Ildefonso**

47 En España cobdicio de luego empezar,  
en Toledo la magna, un famado lugar,  
ca non sé de qual cabo empieze a contar  
ca más son que arenas en riba de la mar.

48 En Toledo la buena, essa villa real,  
que yaze sobre Tajo, essa agua cabdal,  
ovo un arzobispo, coronado leal,  
que fue de la Gloriosa amigo natural.

49 Diziénli Ildefonssso, dizlo la escriptura,  
pastor que a su grey dava buena pastura,  
omne de sancta vida que trasco grand cordura,  
que nos mucho digamos, so fecho lo mestura.

50 Siempre con la Gloriosa ovo su atencia,  
nunqua varón en duenna metió mayor querencia;  
en buscarli servicio metié toda femencia,  
facié en ello seso e buena providencia.

51 Sin los otros servicios, muchos e muy granados,  
dos yazen en escripto, éstos son más notados,  
fizo d'ella un libro de dichos colorados  
de su virginidat contra tres renegados.

52 Fizo'l otro servicio el leal coronado,  
fízoli una fiesta en diciembre mediado.  
La que cae en marzo, día muy sennalado,  
quando Gabriël vino con el rico mandado,

53 Quando Gabriël vino con la messengería,  
quando sabrosamiente disso «Ave María»,  
e díssoli por nuevas que parrié a Messía  
estando tan entrega como era al día.

54 Estonz cae un tiempo, esto por connocía,  
non canta la eglesia canto de alegría,  
non lleva so derecho tan sennalado día.  
Si bien lo comediéremos, fizo grand cortesía.

55 Fizo grand providencia el amigo leal,  
que puso essa festa cerca de la Natal;  
asentó buena vinna cerca de buen parral,  
la Madre con el Fijo, par que non á equal.

56 Tiempo de quaresma es de afflictión,  
nin cantan «Aleluya» nin facen processión;  
todo esto asmava el anviso varón,  
ovo luego por ello onrrado gualardón.

57 Sennor sant Illefonso, coronado leal,  
fazié a la Gloriosa festa muy general;  
fincaron en Toledo pocos en su ostal  
que non fueron a Missa a la sied obispal.

58 El sancto arzobispo, un leal coronado,  
por entrar a la Missa estava aguisado,  
en su preciosa cátedra se sedié asentado;  
adusso la Gloriosa un present muy onrrado.



59 Apareció'l la Madre del Rey de Magestat,  
con un libro en mano de muy grand claridat:  
el que él avié fecho de la virginidat;  
plogo'l a Illefonssó de toda voluntat.

60 Fízoli otra gracia qual nunca fue oída:  
dioli una casulla sin aguja cosida;  
obra era angélica, non de omne texida,  
fablóli pocos vierbos, razón buena, complida.

61 «Amigo, -díssó'l- sepas que só de ti pagada,  
ásme buscada onrra non simple, ca doblada:  
fecist de mí buen libro, ásme bien alavada,  
fecístme nueva festa que non era usada.

62 A la tu Missa nueva d'esta festividat,  
adúgote ofrenda de grand auctoridat:  
cassulla con que cantes, preciosa de verdat,  
oy en el día sancto de Navidat.

63 De seer en la cátedra que tú estás posado,  
al tu cuerpo sennero es esto condonado;  
de vestir esta alva a ti es otorgado,  
otro que la vistiere non será bien hallado.»

64 Dichas estas palabras, la Madre gloriosa  
tollióseli de ojos, non vío nulla cosa;  
acabó su officio la persona preciosa  
de la Madre de Christo, criada e esposa.

65 Esta festa preciosa que avemos contada  
en general concilio fue luego confirmada:  
es por muchas eglesias fecha e celebrada,  
mientras el siglo fuere non será olvidada.

66 Quando plogo a Christo, al celestial Sennor,  
finó Sant Illefonso, precioso confessor;  
onrrólo la Gloriosa, Madre del Crïador,  
dio'l gran onrra al cuerpo, a la alma muy mejor.

67 Alzaron arzobispo un calonge lozano,  
era muy sovervio e de seso liviano;  
quiso eguar al otro, fue en ello villano,  
por bien non gelo tovo el pueblo toledano.

68 Posóse enna cátedra del su antecessor,  
demandó la cassulla que'l dio el Crïador;  
disso palabras locas el torpe peccador,  
pesaron a la Madre de Dios Nuestro Sennor.

69 Disso unas palavras de muy grand liviandat:  
«Nunca fue Illefonso de mayor dignidat,  
tan bien so consagrado como él por verdat,  
todos somos eguales enna umanidat.»

70 Si non fuesse Sïagrio tan adelante ido,  
si oviesse su lengua un poco retenido,  
non serié enna ira del Crïador caído,  
ond dubdamos que es ¡mal peccado! perdido.

71 Mandó a los ministros la casulla traer  
por entrar a la Missa, la confesión fazer,  
mas non li fo sofrido ni ovo él poder,  
ca lo que Dios non quiere nunca puede seer.

72 Pero que ampla era la sancta vestidura,  
issióli a Sïagrio angosta sin mesura:  
prísoli la garganta como cadena dura,  
fue luego enfogado por la su grand locura.

73 La Virgen gloriosa, estrella de la mar,  
sabe a sus amigos gualardón bueno dar:  
bien sabe a los buenos el bien gualardonar,  
a los que la dessiervén sábelos mal curar.

74 Amigos, a tal Madre aguardarla devemos:  
si a ella sirviéremos nuestra pro buscaremos,  
onrraremos los cuerpos, las almas salvaremos,  
por pocco de servicio grand gualardón prendremos.